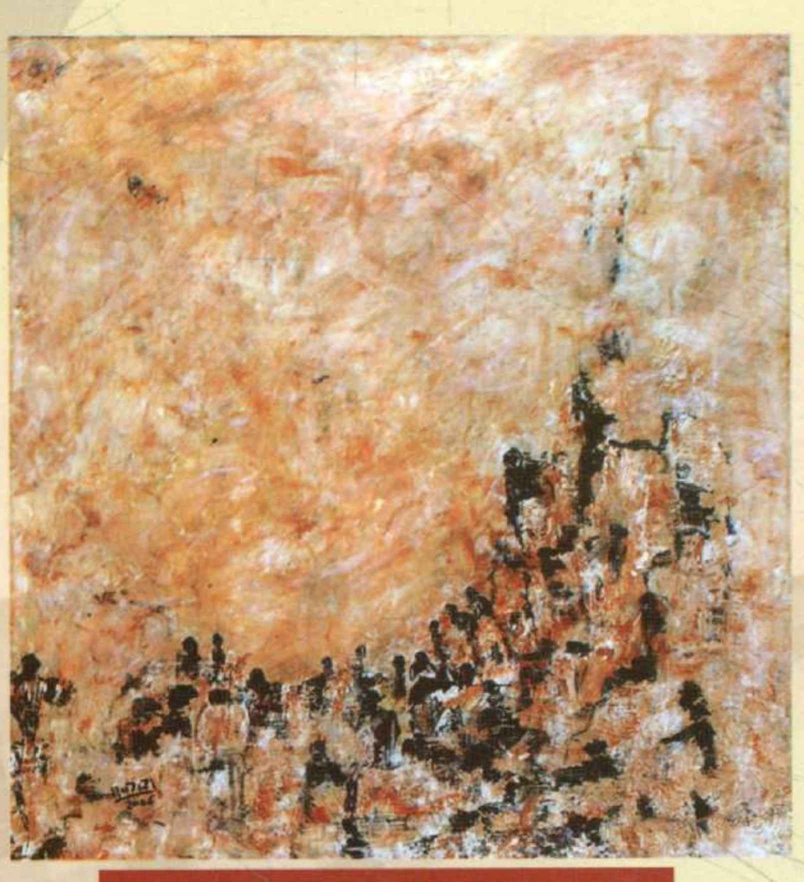
الوجه الآخر للفلسفة

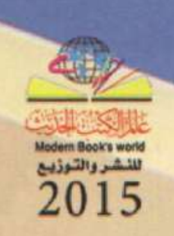
مدخل معاصر



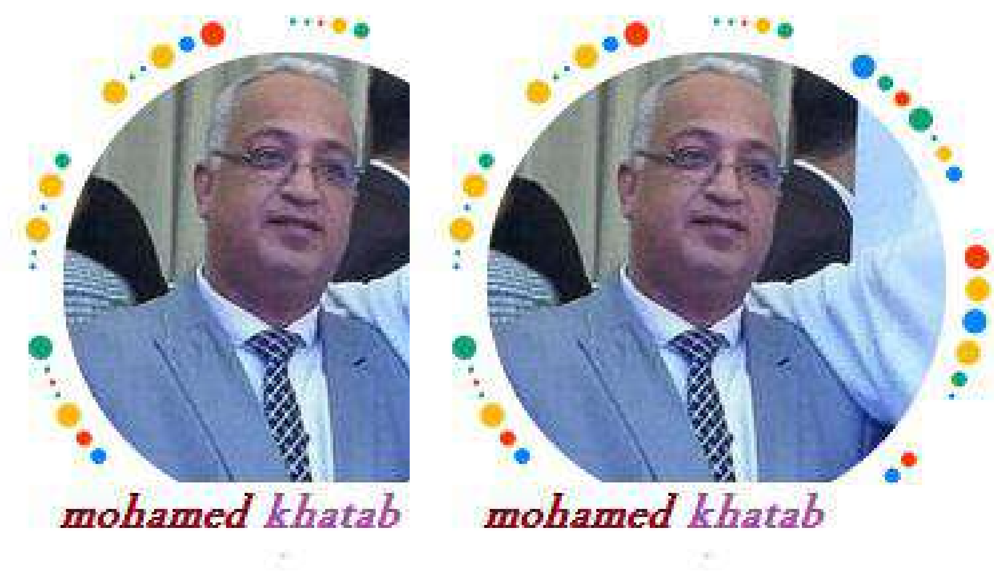
الاستاذ الدكتور

عزمي طه السيد أحمد

أستاذ الفلسفة



2015


mohamed khatab


مكتبة
طريق العلم


mohamed khatab


mohamed khatab

الوجه الآخر

للفلسفة

مدخل معاصر

الأستاذ الدكتور

عزمي طه السيد أحمد

أستاذ الفلسفة

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

اربد - الأردن

2015

الكتاب

الوجه الآخر للفلسفة

تأليف

عزمي طه السيد أحمد

الطبعة

الأولى، 2015

عدد الصفحات: 360

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2014/6/2773)

ISBN 978-9957-70-873-3

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 079 /5264363

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

الإهداء

إلى :

شباب هذه الأمة الناهضة،

نحو بناء عقلانية مسؤولة متوازنة.



المحتويات

مقدمة

يلجأ البعض إلى تعريف الفلسفة للمبتدئين في دراستها بإيراد عدد من التعريفات التي قال بها بعض مشاهير الفلاسفة على مر العصور، والتعريف في العادة يحاول أن يعبر عن ماهية الشيء المعرف فيلخص في عبارات موجزة أهم خصائصه الأساسية وصفاته الجوهرية.

هذه الطريقة في تعريف الطالب أو القارئ الذي يريد التعرف على الفلسفة لأول مرة تبدو في نظرنا – وفي ضوء قيامنا بهذه المهمة مرات عديدة – ضئيلة الجدوى، ذلك أننا إذا قصدنا تفهيم تعريف ما للفلسفة بصورة ملائمة، فإننا بحاجة إلى شرح طويل يستغرق وقتاً وجهداً كي تتضح بعد ذلك دلالة كل لفظة من الألفاظ في سياق التعريف المقدم.

والحق أن المرء لا يستطيع أن يصل إلى فهم طبيعة الفلسفة ما لم يدرسها دراسة كافية يستوعب خلالها منهجها ومصطلحاتها وموضوعاتها الرئيسية .

وهذا بالطبع لا يمكن أن يحصل للمرء بمجرد اطلاعه على عدد من التعريفات التي وضعت للفلسفة.

ما السبيل إذن إلى التعريف بالفلسفة لمن يريد أن يتعرف عليها لأول مرة؟ أعتقد أننا هنا إزاء حالة تشبه حالة شخص لا يعرف السباحة ولم يمارسها خلال أيام حياته الماضية ثم نريده أن يتعلمها. هل من الصواب والحكمة أن نلقي به في وسط البحر حيث الماء العميق والأمواج المتضاربة؟ أم نتدرج به من الشاطئ ومن الأرض الصلبة التي يشعر وهو واقف عليها بالأمان، ثم ندخل به خطوة خطوة إلى البحر، فيتعرف بالتدريج على خصائص البحر وحركة الأمواج ويكيف نفسه معها، ونظل معه في هذا التدرج حتى نصل به عمق البحر وقد أصبح واثقاً من نفسه ومن قدرته على التعامل مع الماء ومع الأمواج المتضاربة؟ هكذا في نظرنا ينبغي أن يكون الحال في تدريس الفلسفة.

لقد رأينا العديد ممن تصدوا لمهمة الكتابة في الفلسفة للطلاب لأول مرة يلقون بهم في عمق المحيط وفي خضم الأمواج دفعة واحدة من أول صفحة من صفحات الكتب التي

صـنفوها كمـداخل للفلسـفة، ويتحـدثون إلى هـؤلاء حـديث المتخصـص المسـتوعب لاصطلاحات الفلسفة، العارف بمنهجها وموضوعاتها، الملـم باتجاهاتهـا المختلفـة...، فمـاذا نتوقع أن تكون النتيجة؟ إن النتيجة التي سيصل إليها الطالب أو القارئ ستكون مثل النتيجة التي سيصل إليها من يُلقى به في عمق المحيط دفعة واحدة وهو لا يعرف شـيئاً عـن السـباحة أكثر من معرفة اسمها. إنه بالتأكيد معرض للغرق. هذا فضلاً عما يتولد لديه من نفـور مـن الفلسفة وتكوين نظرة سلبية عنها من حيث صعوبتها وجدواها.

لهذا كنت أجد صعوبة كبيرة في اختيار كتاب أقرره على الطلبة عند تدريسهم مقرر: المدخل إلى الفلسفة، على وفرة الكتب المتاحة التي غلبت عليهـا للأسـف هـذه الصـفة الـتي ذكرنا وهي عدم مراعاتها للتدرج في تقديم الفلسفة للمبتـدئين أو الـذين يرغبـون بـالتعرف عليها لأول مرة.

من هنا حاولنا في هذا الكتاب أن نتجنب هذا الخطأ التربوي، فنبدأ بعرض الفلسـفة بصورة متدرجة حيث نحاول أن نقربها إلى القلب والعقـل، وأن نجعلـها أكثـر إمتاعـاً وإثـارة للاهتمام الشخصي، وذلك من خلال رسـم صورة لها تتناول أهم جوانبها، وبخاصة المرتبطـة بالإنسان وحياته، ومن خلال المقارنة بينها وبـين الـنظم المعرفيـة الكـبرى الأخـرى كالـدين والعلم، وذلك كي تصبح صـورتها واضـحة متميـزة في الـذهن عـن تلـك الـنظم المعرفيـة الأخرى؛ فإذا انتهينا من الحديث عن الفلسفة ننتقل إلى الحديث في الفلسـفة وذلـك بتقـديم عرض موجز لمباحث الفلسفة الرئيسية ننقل القارئ فيها من شاطئ بحر الفلسـفة، إلى داخـل هذا البحر، مبتعدين به عن الشاطئ بعض الشيء، بعد أن يكـون قـد استعد لـذلك وتهيـأ، حتى إذا انتهى من هذه المرحلة شعر بأنه قد أنجز شيئاً ما أحـس معـه بلـذة اكتسـاب معرفـة جديدة وولوج آفاق جديدة فيها.

سوف يرى القارئ في الصفحات التالية أن الفلسفة ليسـت أمـراً غريبـاً غامضـاً لا تفهم رموزه، ولا يحيط بأسراره إلا فئة قليلة من الناس هم الـذين يطلـق علـيهم الفلاسـفة، وإنما هي أمر في طبيعة الإنسان وملازم له، فالكثيرون منا يتفلسفون دون أن يـدركوا ذلـك، بل إن الأطفال في سن البراءة غالباً ما يثيرون دهشتنا وإعجابنـا لتسـاؤلاتهم الفلسـفية الـتي يوجهونها إلينا، ونعجز في كثير من الأحيان عن الإجابة عنها إجابة وافية أو مقنعة. نذكر هذا

الأمر في البداية لكي نخلق في نفس القارئ شعوراً بأنه مقدم على التعرف على أمر جذوره موجودة لديه وكامنة في طبيعته وليس على أمر غريب عنه لا صلة له به.

هذا الكتاب مصمم بعناية فائقة ليكون مدخلاً إلى الفلسفة بعامة، يفيد منه الطلبة الذين يدرسون هذا الموضوع كمتطلب جامعي عام (متطلب جامعة أو كلية) وكذلك الذين سيتخصصون في الفلسفة حيث ييسر لهم دراسة مباحث الفلسفة وموادها بصورة مفصلة بعد ذلك. كما يفيد القارئ الذي يرغب في أن تكون لديه صورة علمية واضحة وميسرة ودقيقة عن الفلسفة.

والله نسأل أن يكون في هذا العمل ما يفيد القارئ والطالب للتعرف على الفلسفة بصورة ملائمة، وأن يجعله خالصاً لوجهه سبحانه.

وختاماً أتوجه بالشكر إلى عالم الكتب للنشر والتوزيع ممثلة في شخص مالكها الأخ بلال عبيدات لاهتمامه بنشر هذا الكتاب، وكذلك إلى الابن الغالي طه عزمي السيد أحمد لما أبداه من ملاحظات فلسفية دقيقة حول بعض النقاط، متمنياً لهما التوفيق والفلاح.

والله الموفق وهو الهادي إلى الصواب

عزمي طه

القسم الأول

عن الفلسفة

الفصل الأول

توضيحات أولية حول معنى الفلسفة

الفصل الأول

توضيحات أوليّة حول معنى الفلسفة

المعنى اللغوي للفظ فلسفة

انتقلت لفظة فلسفة إلى اللغة العربية من اللغة اليونانية، وأصبحت من الألفاظ المعرَّبة التي يجري عليها التصريف والاشتقاق، فيقال: فلسف يتفلسف ومتفلسف وفيلسوف...الخ.

واللفظة في أصلها اليوناني مكونة من مقطعين هما: فيلو Philo، وتعني محبة أو صداقة؛ وسوفيا Sophia وتعني حكمة، فيكون المعنى اللغوي للفظة فلسفة في أصلها اليوناني (فيلوسوفيا Philosophia) هو محبة الحكمة.

وقد انتقلت هذه اللفظة إلى معظم اللغات الأخرى بعد ذلك محافظة على هذا التركيب المشار إليه، مع تعديل يسير على نطقها ليتلاءم مع مزايا اللغة المنقولة إليها.

وتروي كتب تاريخ الفلسفة أن فيثاغورس (ت 497 ق.م) هو الذي أضاف المقطع فيلو Philo إلى كلمة سوفيا Sophia مبرراً ذلك بأنه ليس حكيماً على الحقيقة، وإنما هو محبّ للحكمة فحسب. كما تروي هذه الكتب أيضاً أن سقراط (ت 399 ق.م) هو الذي أضاف هذا المقطع إلى الحكمة معتبراً نفسه محباً للحكمة وليس حكيماً، مع أن سقراط لم يؤلف كتباً بنفسه. بيد أن تلميذه أفلاطون (ت 347 ق.م) هو الذي ألف الكتب (المحاورات) العديدة على لسان أستاذه سقراط، لذا قال البعض أن أفلاطون هو الذي أضاف المقطع فيلو Philo إلى كلمة سوفيا Sophia مبرّراً ذلك بأنه ليس إلا محباً للحكمة.

ولم يستطع المؤرخون الجزم في مسألة أي الرجال هو صاحب هذه الإضافة؛ أهو فيثاغورس أم سقراط أم أفلاطون؟

هذه المعلومات هي ما تتداوله كتب تاريخ الفلسفة الغربية والعربية حول المعنى اللغوي الأصلي للفظة الفلسفة، غير أننا عثرنا على معلومة إضافية – في أثناء دراستنا وترجمتنا لِـ محاورة كراتيليوس لأفلاطون – وهي ما قاله أفلاطون عن لفظة سوفيا Sophia

بأنها ليست من أصل يوناني، وأنها من أصل أجنبي، يقول: كلمة سوفيا (حكمة) غامضة جداً وتبدو أنها ليست من أصل محلي[1]، فإذا كان أفلاطون، شيخ فلاسفة اليونان، يرى أن لفظة الحكمة (سوفيا) منقولة من لغة أخرى إلى اللغة اليونانية، فإن هذا يعني أن مضمون هذه الكلمة وما تدل عليه قد نقل هو أيضاً من أمة أخرى ذات لغة مختلفة، وأن الحكمة ليست اختراعاً أو ابتداعاً يونانياً خالصاً وإنما هي أمر ظهر لدى أمم سابقة على اليونان، وأغلب الظن أنها نقلت إلى اليونان من الحضارة المصرية القديمة لما أكده المؤرخون من تأثر الحكماء اليونانيين الأوائل بالحضارة المصرية وأخذهم من علومها[2].

معنى الحكمة

حكمة كلمة عربية شائعة في الاستعمال، وقد وردت في القرآن الكريم في عدة مواضع في سياق المدح، وقد وصف من لديه الحكمة بأنه أوتي الخير الكثير، قال تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٦٩﴾﴾[البقرة: 269]، كما وردت في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، من ذلك الحديث المعروف: الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها التقطها.

وقد آتى الله سبحانه وتعالى جميع الأنبياء الحكمة، فكانوا يعلمون الناس طرق التعامل في الحياة مع أنفسهم ومع الآخرين ومع الموجودات والأشياء من حولهم، ويرشدونهم إلى أصوب الحلول للمشكلات التي يواجهونها في حياتهم، كما وجد أناس في كل المجتمعات وصفوا بأنهم حكماء وأن لديهم حكمة، وكان الناس يرجعون إليهم فيما يحتاجونه من نصح وإرشاد لمواجهة مشكلات الحياة والتعرف على أفضل الطرق للتعامل فيها مع أنفسهم ومع غيرهم.

---

(1) أفلاطون، محاورة كراتيليوس، ترجم المحاورة وقدم لها بدراسة تحليلية د.عزمي طه السيد أحمد، وزارة الثقافة، عمان، 1995م ص149. انظر تعليقنا على هذا القول في مقدمة هذه الترجمة، ص ص81-83.

(2) يرى هذا الرأي ويدافع عنه بحرارة الزميل الدكتور مصطفى النشار في كتابه: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، ص ص49-50.

وقد ورد في القرآن ذكر أحد الحكماء البارزين في التاريخ وهو لقمان الحكيم؛ قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ أَنِ ٱشْكُرْ لِلَّهِ ﴾ [لقمان: 12] ثم أورد القرآن بعد ذلك نماذج من حكمة لقمان في صورة حكم وعظ بها ابنه لكي يكون تعامله في الحياة مع الله والوالدين والآخرين والأرض التي يمشي عليها سلوكاً سوياً سليماً، وهذه المواعظ مبنية على علم نظري لديه بحقيقة الله والإنسان والحياة (راجع هذه المواعظ في سورة لقمان، الآيات 13-19).

لهذا كان معنى الحكمة بشكل عام المعرفة العملية التي تتعلق بممارسة الحياة ومواجهة مشكلاتها وتتسم بالصواب والتوفيق والسداد بأقصر الطرق وأيسرها، وكان الحكيم هو الإنسان الذي يمتلك هذه المعرفة، لهذا فهو يتمتع بصفاء في الذهن ووضوح في الرؤية للحياة ومشكلاتها وسداد في الرأي يجعله قادراً على إصابة الحق بأقصر الطرق وأقل جهد.

كما وصف القرآن الكريم نفسه أيضاً بأنه الحكمة، وقد ورد هذا المعنى في قوله تعالى مخاطباً أزواج النبي عليه الصلاة والسلام: ﴿ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾ ﴾[الأحزاب: 34]، كما ربط البعض الحكمة بالفقه في الدين؛ وهذه الاستعمالات لا تخرج معنى الحكمة عن المعنى السابق، ذلك أن القرآن الكريم وفهمه والتفقه في معانيه، كل ذلك معرفة تعين الإنسان على أن يكون سلوكه في الحياة وفي مواجهة مشكلاتها سلوكاً صائباً سديداً، إذ القرآن الكريم كتاب هداية وإرشاد للناس إلى أفضل طرق السلوك في هذه الحياة وأصوبها وأعدلها وأقصرها.

والواقع أن الحكيم الذي يرشد الناس إلى أصوب الطرق في السلوك في الحياة وفي مواجهة مشكلاتها ليس إنساناً لديه معرفة عملية في هذا الجانب فحسب، وإنما لديه معرفة نظرية تتعلق بحقيقة الإنسان والحياة والوجود الذي يعيش فيه الإنسان، وهو يربط معرفته العملية بهذه المعرفة النظرية فالمعرفة العملية لديه مؤسسة على المعرفة النظرية ومشتقة منها ومبنية عليها.

وعلى ذلك يمكن القول بأن الحكمة معرفة عملية تبين أصوب الطرق وأيسرها في تعامل الإنسان في هذه الحياة مع نفسه ومع الآخرين ومع جوانب الوجود المختلفة، وهي مبنية على معرفة نظرية حول حقيقة الإنسان والوجود والحياة.

هذا المعنى نجده عند العديد من الفلاسفة القدماء، مثل ابن سينا (ت 428هـ/ 1037م) الذي استخدم لفظ حكمة في معنى لفظ فلسفة، وكانت الحكمة لديه قسمان مترابطان وهما: الحكمة النظرية والحكمة العملية، وكان يطلق على فروع هذين القسمين اسم: علوم الحكمة[1]، كما استخدم الفيلسوف العربي أبو الوليد ابن رشد (ت 595هـ/ 1198م) لفظ الحكمة في معنى الفلسفة، وذلك في كتابه المعروف الذي بيّن فيه العلاقة بين الدين والفلسفة، وعنوانه: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

والواقع أن لفظ حكمة كبديل لكلمة فلسفة، لم يشع في الاستخدام بين أبناء اللسان العربي بعامة والمشتغلين بالفلسفة بخاصة، وظل لفظ فلسفة هو اللفظ الشائع في الاستخدام.

المعنى الاصطلاحي للفلسفة :

لن نسرد للفلسفة هنا تعريفات مختلفة وضعها الفلاسفة عبر العصور، ولكننا سنقدم توضيحاً أولياً لمحاول أن نحدد فيه العناصر الأساسية التي توجد في الفلسفة والتي يتفق عليها المشتغلون بالفلسفة أو غالبيتهم، كتهيئة لذهن القارئ والطالب اللذين يدرسان الفلسفة للمرة الأولى لما سيأتي عرضه بعد ذلك من كلام عن الفلسفة أو في الفلسفة.

هذا التوضيح مستمد في حقيقة الأمر من نظرة كلية واسعة لتاريخ الفلسفة عبر العصور المتعاقبة، ومن نظرة فاحصة للعديد من التعريفات التي قدمها الفلاسفة للفلسفة خلال مراحل تطورها.

وعلى ذلك، نستطيع القول بأن كلمة فلسفة تشير إلى المعاني الآتية:

1- الآراء الفردية للأشخاص، الذين هم الفلاسفة، حول موضوعات المعرفة الكبرى، وأعني بها: الإنسان، والحياة الإنسانية والوجود الذي يحيط بالإنسان وعلة أو سبب وجود هذا الوجود.

---

(1) انظر: ابن سينا، منطق المشرقيين، المكتبة السلفية، القاهرة، 1910م، ص9.

2- الآراء الجماعية، أعني الآراء التي تتضمنها المذاهب أو الاتجاهات الفلسفية حول موضوعات الفلسفة المختلفة، وهذه المذاهب أو الاتجاهات تتفق في العادة في الأفكار الرئيسة والعامة، لكنها تختلف في التفاصيل وطريقة التناول عند كل واحد ممن يمثلون هذا المذهب أو الاتجاه.

3- هذه الآراء الفردية أو الجماعية يتم الوصول إليها بجهد الإنسان الذي يطرح التساؤلات العديدة حول هذه الموضوعات ثم يقوم بتقديم الإجابات عنها.

4- تتصف هذه الإجابات (الآراء) بأنها منظمة وتستخدم المنهج العقلي، أي تقديم الاستدلالات العقلية التي تبرر هذه الإجابات أمام الآخرين تبريراً عقلياً مدعماً بالأدلة.

5- تتصف هذه الإجابات (الآراء) بعدد من الصفات، نذكر منها اثنتين:

أ- الكلية والشمول، بمعنى أنها لا تطرح أسئلة عن أفراد أو أشياء جزئية محدودة وإنما عن أمور كلية شاملة لعدد من الأفراد، فالفيلسوف مثلاً لا يطرح السؤال عن حقيقة فرد ب عينه ولا حتى مجموعة محددة، وإنما يطرح السؤال عن حقيقة الإنسان من حيث هو نوع ودون النظر إلى هذا الفرد أو ذاك.

ب- التعمق في البحث، بمعنى عدم الاكتفاء بمعرفة الأوصاف الظاهرة والأسباب القريبة، وإنما الاستمرار في البحث حتى الوصول إلى الصفات الأساسية والجوهرية للأشياء وإلى الأسباب البعيدة أو الأولى لها، فلا تقف هذه الإجابات عند الأسباب القريبة للموضوع الذي تبحث فيه وإنما تحاول الكشف عن السبب وسبب السبب وهكذا حتى تصل إلى أبعد الأسباب وأولها أو سبب الأسباب كلها.

6- لهذه الآراء (الإجابات) غايتان رئيستان:

أ- غاية نظرية: وتهدف إلى معرفة حقيقة الموضوع الذي يجري بحثه، أي معرفة صفاته وخصائصه وقوانينه وعلاقاته.

ب- غاية عملية: وتهدف إلى بيان كيفية التعامل الأفضل مع الموضوع الذي يجري بحثه.

والواقع أن بين هاتين الغايتين صلة وترابط، فالغاية العملية مرتبطة بالغاية النظرية ومبنية عليها، ولذلك تأتي الغاية النظرية أولاً في الترتيب المنطقي، فالنظر أولاً والعمل تالياً.

من هذا التوضيح – الذي نعده أولياً وتمهيدياً – يمكننا القول بأن **الفلسفة بحث عقلي منظم في صورة كلية متعمقة يدور حول حقيقة الوجود والموجودات وحول كيفية تعامل الإنسان معها.**

ويُلاحظ هنا أن عبارة حقيقة الموجودات أو الحقيقة ذات مكانة مركزية ورئيسة في الفلسفة والبحث الفلسفي، الأمر الذي يستدعي توضيحاً أولياً وتمهيدياً أيضاً الحقيقة وكيفية البحث عنها.

الحقيقة وكيفية البحث عنها:

تبحث الفلسفة عن الحقيقة في صورتها الكلية العامة، ومثل ذلك تفعل العلوم الجزئية كالفيزياء والكيمياء والفلك والطب وغيرها، لكن كل واحد من هذه العلوم يبحث عن الحقيقة ضمن مجاله الجزئي دون أن يتعداه، أما الفلسفة فهي ابتداءً تقوم ببحثها الكلي عن الحقيقة.

ما نقصده هنا هو تقديم توضيح أولي وتمهيدي يعطي فكرة عن طبيعة الحقيقة التي ينشدها الفلاسفة في بحثهم.

يمكن القول بأننا نعرف حقيقة شيء ما إذا عرفنا الأمور الرئيسة الآتية:

1- الصفات الجوهرية والأساسية للشيء والتي تميزه عن غيره من الأشياء، فللأشياء صفات جوهرية ثابتة في الشيء وأخرى ثانوية قابلة للتغير والتبدل، فمن صفات الإنسان الجوهرية – على سبيل المثال – الحياة، فهو كائن حي، فهذه الصفة جوهرية لأنها ملازمة لوجود الإنسان، فإذا فقدها الإنسان لم يعد إنساناً، وهذه الصفة تميزه عن الجمادات لكنها لا تميزه عن بقية الكائنات الحية، ولذلك إذا أضيف إليها صفة أخرى جوهرية تميز الإنسان عن الكائنات الحية الأخرى مثل صفة العقل، أي القدرة على التفكير المنظم والراقي، اقتربنا شيئاً ما من معرفة حقيقة الإنسان.

أما الصفات التي تتغير وتتبدل ولا تميز الإنسان عن غيره من الكائنات فلا تفيدها في معرفة حقيقة الإنسان، من ذلك صفة الأكل أو الشرب أو المشي أو لون البشرة وما أشبه ذلك من الصفات التي تسمى صفات عرضية. لهذا يهتم الفيلسوف بالبحث عن الصفات الجوهرية في الشيء لا العرضية.

2- أسباب الشيء أو علله التي تضافرت على إيجاده، لقد رأى الفلاسفة أن لكل شيء عللاً أربع، وأن معرفتها والكشف عنها يقربنا خطوة أخرى من معرفة حقيقة هذا الشيء. وهذه العلل هي:

أ- العلة الفاعلة : أي الفاعل الذي يسبب فعله وجود الشيء، فالبناء له بناء، وكل مصنوع من الموجودات له صانع، هو ما يسميه الفلاسفة العلة الفاعلة أو الفاعل.

ب- العلة المادية : أي المادة التي تكوّن منها الشيء، فمادة الطاولة مثلاً الخشب ومادة البناء الحجر ومادة جسم الإنسان التراب، وهكذا فكل شيء له مادة تكون منها.

ج- العلة الصورية : أي الصورة أو الشكل الذي يوجد عليه الشيء فصورة أو شكل الطاولة غير صورة أو شكل الكرسي، وصورة الحصان تختلف عن صورة الفيل، وهكذا فكل شيء له صورة خاصة به.

د- العلة الغائية : أي الغاية التي وجد من أجلها الشيء، والتي تتحقق بوجوده، فالغاية من القلم أن نكتب به، والغاية من القرطاس أن نكتب عليه والغاية من بناء البيت سكناه والمبيت فيه؛ والغاية من وجود الإنسان وخلقه كما أخبرنا خالق الإنسان سبحانه وتعالى هي العبادة، وذلك في قوله:﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾[الذاريات: 56] وهكذا كل شيء لا بد أن نبحث عن الغاية من وجوده.

إن البحث عن كل واحدة من هذه العلل ومعرفتها بالنسبة لشيء من الموجودات يساهم في تقريبنا من معرفة حقيقة هذا الشيء.

3- علاقات هذا الشيء بغيره من الأشياء، وذلك بمعرفة العلاقات المختلفة بين الشيء والأشياء الأخرى المحيطة به، وكيف تكون هذه العلاقات في صورتها الطبيعية والصحيحة.
وهذه العلاقات قد تكون علاقات مكانية أو زمانية أو علاقة تأثير وتأثر أو ذلك غير من العلاقات؛ هذه المعرفة تقربنا خطوات أخرى نحو معرفة حقيقة الشيء.

لقد حاول الباحثون عن حقائق الأشياء على مرّ العصور أن يعرفوا هذه الأمور - المذكورة آنفاً - من أجل الوصول إلى حقائق الأشياء والموجودات، وقد وصلت الإنسانية على مرّ العصور وحتى عصرنا الحاضر إلى قدر كبير من المعرفة بحقائق الأشياء على نحو مجمل وكلي أو مفصّل وجزئي، لكن معرفة الحقيقة الكاملة قد ثبت لكل الباحثين عن الحقيقة أنها أمر عصي بل ومستحيل على الإنسان، وأنه يستغرق حياة الإنسان فرداً وحياة الإنسانية بأسرها دون أن تصل إليه، ذلك أن العلماء والفلاسفة يقررون - في ضوء ما قاموا به من بحوث وما وصلوا إليه من معرفة - أنهم كلما ازدادت معرفتهم بالأشياء كلما ظهرت لهم مجاهيل جديدة، أي أموراً وقضايا حول الأشياء يجهلونها ويحتاجون إلى البحث عن حقيقتها، ويظل الأمر على هذا النحو: كلما ظن الإنسان أنه اقترب من معرفة الحقيقة، وجد أن الحقيقة ليست صيداً سهلاً قريب المنال، وأنها أمر عظيم وخطير تقف الإنسانية أمامه متواضعة، ويظل قول الحق سبحانه وتعالى في هذا المعنى صادقاً إلى أن يرث الله الأرض وما عليها، وهو قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ ﴾[الإسراء: 85]، ومع ذلك فإن الإنسان لا يتوقف عن البحث عن الحقيقة، وعليه فمهمة العلماء والفلاسفة باقية ما بقي النوع الإنساني في هذه الحياة.

الفصل الثاني

توضيحات تفصيلية عن الفلسفة

الفصل الثاني

توضيحات تفصيلية عن الفلسفة

المبحث الأول: موضوعات البحث الفلسفي

الموضوعات التي بحثت فيها الفلسفة متعددة ومختلفة، لكن هناك صفة واحدة تجمعها وهي أنها كلها موضوعات إنسانية، أي مرتبطة بالإنسان وحياته وسلوكه فيها، والوجود الذي يحيط بالإنسان ويتعامل الإنسان معه.

للتدليل على ذلك ما علينا إلا أن نرجع إلى تاريخ الفلسفة لنرى ما هي الموضوعات التي عالجها الفلاسفة على مرّ العصور.

سنجد أولاً أن الإنسان بحث في نفسه محاولاً التعرف على حقيقته الجوهرية فطرح أسئلة عديدة أبرزها ما يلي: هل تتجلى حقيقة الإنسان في هذا الجسد المادي فقط أم أن هناك عنصراً أو جوهراً آخر غير المادة يدخل في حقيقته؟ لقد أكدت غالبية الإجابات على وجود عنصر آخر، هذا العنصر أو الجوهر الآخر، هو الذي أطلق عليه اسم النفس أو الروح، كما طرح الإنسان التساؤلات حول حقيقة النفس والروح ومصدرها ومصيرها، وعلاقتها بالجسد المادي.

لقد قدم الفلاسفة إجابات مختلفة لكل هذه الأسئلة؛ فهناك من رأى أن حقيقة الإنسان تتجلى في الجانب المادي وحده وهو الجسد، وهناك من رأى أن حقيقة الإنسان تشمل الجانبين معاً (أي مركبة من الجسد والروح معاً).

ولم يكتف الإنسان بهذه التساؤلات بل طرح أسئلة أخرى حول مبدأ الإنسان، وتساءل: هل كان للإنسان وجود قبل وجوده في هذه الحياة؟ كما تساءل عن مصيره بعد مفارقة هذه الحياة وهل له حياة أخرى بعد هذه الحياة؟ وقدم لنا الفلاسفة عن هذه التساؤلات إجابات مختلفة أيضاً، ساهمت كلها في تقريبنا من معرفة حقيقة الإنسان وزادت من وعينا بها هكذا نشأ مبحث الإنسان.

إن معرفة الإنسان لحقيقة نفسه أمر هام بالنسبة له، لأنه في ضوء هذه الحقيقة يستطيع أن يحدد نوع السلوك الذي يسلكه في حياته، ولهذا وجدنا بعض الحكماء القدامى، وعلى رأسهم سقراط، يرفعون شعار: اعرف نفسك، كما رأينا الأديان السماوية، وبخاصة الإسلام خاتم الأديان السماوية، يقدم للناس معلومات أساسية حول حقيقة الإنسان وأصله ومصيره ليزيل من نفس الإنسان القلق الذي يثيره عدم القدرة على الإجابة عن هذه الأسئلة إجابة وافية، ويبني على هذه المعلومات أنواعاً من السلوك تنسجم معها.

من الموضوعات الأخرى التي بحث فيها الفلاسفة موضوع أفعال الإنسان وسلوكه في الحياة سلوكاً يحقق أقصى خير ممكن ويحقق له السعادة، فتساءل الفلاسفة عن معنى الخير والسعادة، ومعنى الشر والشقاء والتعاسة، وتساءلوا عن كيفية تحقيق الإنسان للخير والسعادة وعن صفات السلوك الذي يؤدي إليهما.

كما تساءلوا عن الصواب والخطأ في مجال الأفكار وعن المعيار الذي يميز بينهما.

وتساءل الفلاسفة أيضاً عن صفات الشيء الجميل الذي يحقق للإنسان المتعة الجمالية والفنية محاولين التعرف على صفاته وخصائصه وهل ترجع هذه الصفات إلى ذات الإنسان أم إلى الموضوع الخارجي أي الموضوع الجميل أم إلى الأمرين معاً.

وهكذا نتج عن محاولة المفكرين والفلاسفة الإجابة عن هذه التساؤلات مبحث واسع هام من مباحث الفلسفة أطلق عليه مبحث القيم، الذي يضم ثلاثة علوم فلسفية.

فعن التساؤلات حول حقيقة الخير والشر وسبل تحقيق السعادة والفضائل المؤدية إلى السعادة وغير ذلك من القضايا المتصلة بهذا الأمر نشأ علم الأخلاق.

وعن التساؤلات حول الصواب والخطأ في الأفكار نشأ علم المنطق الذي يبحث في صور الأفكار الصحيحة وصور الاستدلالات التي تؤدي إلى نتائج صحيحة، كما يبحث في أسباب الوقوع في الخطأ وفي التمييز بين الصواب والخطأ في التفكير.

كما نشأ أيضاً حول التساؤلات عن حقيقة الجمال والأشياء الجميلة علم فلسفي آخر هو علم الجمال.

وقد أطلق على هذه العلوم الثلاثة اسم العلوم المعيارية، لأنها تبحث في المعايير التي نرجع إليها في أحكامنا القيمية، أي الحكم على أمر أو سلوك بأنه خير أو شر، والحكم على

رأي أو فكرة بأنها صواب أو خطأ، والحكم على أمر أو شيء بأنه جميل أو غير جميل، وفقاً لمعايير معينة، ولأنها تبحث فيما ينبغي أن تكون عليه أفعالنا.

من الموضوعات الأخرى التي بحث فيها الفلاسفة حقيقة الأشياء الموجودة التي تحيط بالإنسان وحقيقة العالم الذي يعيش فيه.

تساءل المفكرون والفلاسفة عن حقيقة الموجودات: هل هي مادة صرفة أم أنها غير مادية (روحية فقط) أم أن فيها الجانبين معاً؟ ثم تساءلوا أيضاً عن علاقة الإنسان بهذه الموجودات وما هي الطريقة الأمثل في التعامل معها. وحول هذه التساؤلات ومنها ظهر مبحث هام من مباحث الفلسفة يطلق عليه مبحث الوجود.

ومن التساؤلات التي أثيرت حول العالم الذي نعيش فيه الأسئلة عن نشأته الأولى وعن شكله وأجزائه ومصيره وموضع الإنسان فيه، فنشأ علم أو مبحث آخر أطلق عليه علم الكون[1].

وقد يبدو هذان الموضوعان الأخيران – أي مبحث الوجود وعلم الكون – أمران لا صلة لهما بالإنسان وحياته لكن حقيقة الأمر أن هذين المبحثين متصلات اتصالاً وثيقاً بحياة الإنسان، فرأي الإنسان الذي يعتقده في النظر إلى الوجود يرتبط به ويترتب بلا شك طريقة سلوكه في الحياة؛ فالذي يرى أن حقيقة الوجود هي المادة فقط ينكر على مستوى الإنسان وجود نفس أو روح له، وينكر على مستوى الكون وجود إله أو خالق، كما ينكر وجود حياة أخرى غير هذه الحياة؛ ولذلك نجد سلوكه منصوباً على هذه الحياة وعلى احتياجاته المادية فقط.

والذي ينظر إلى الوجود على أنه وجود روحي فقط فإن فكرته هذه ستؤثر على سلوكه أيضاً فنجده يهتم بالأمور الروحية ويهمل الجوانب المادية، أما الذي ينظر إلى الوجود على أنه يضم موجودات مادية وموجودات روحية فإنه يهتم في سلوكه بالجوانب المادية والجوانب الروحية ويراعي حاجات كل من هذين الجانبين.

---

(1) يعتمد علم الكون في الوقت الحاضر على المعلومات التي يقدمها علم الفلك في رسم تصوره للكون من حيث شكله وامتداده وأقسامه الرئيسة.

أما البحث في العالم ككل والذي أشرنا إلى أن علم الكون يتكفل بالإجابة عن التساؤلات التي أثيرت حوله؛ فإنه مرتبط بالإنسان وحياته وذلك أن الإنسان يريد أن يعرف حقيقة هذا العالم الذي يعيش فيه ويحدد موقعه فيه ومكانته منه، كما يريد أن يحدد الطريقة التي يتعامل بها مع هذا العالم.

لقد قدست بعض الأمم القديمة بعض أجزاء هذا العالم كالكواكب والشمس والقمر، ورأت أن العلاقة مع هذا العالم هي علاقة الطاعة والخضوع لتأثيراتها وآثارها، ونحن نعلم أن الإسلام قد زودنا بمعلومات عن العالم وبين لنا أن هذا العالم بسمائه وأرضه ملائم لحياة الإنسان ومسخر له، وبطبيعة الحال فإن سلوك الإنسان سيكون مختلفاً بحسب الرأي الذي يعتقده في العالم وطبيعته.

والواقع أن فضول الإنسان وتساؤلاته لا تقف عند حد فلقد قادته تساؤلاته عن نفسه وعن الوجود من حوله وعن العالم، إلى التساؤل عن وجود علل أو علة واحدة لكل ذلك.

فنشأ عن هذا الفضول وهذه التساؤلات مبحث هام آخر في الفلسفة أطلق عليه في بعض الأحيان اسم الفلسفة الأولى، لأنه يبحث عن مبادئ الموجودات وعن العلة الأولى الواحدة لجميع الموجودات، كما أطلق عليه أيضاً اسم مبحث الإلهيات، لأن العلة الأولى التي توصل العديد من الفلاسفة لإثبات وجودها بالبراهين العقلية والأدلة المنطقية هي الله سبحانه وتعالى، الذي جاء الأنبياء والرسل جميعاً ليهدوننا إلى الإيمان به، والإقرار بربوبيته وطاعته وعبادته.

هذه الموضوعات التي تقدمت الإشارة إليها كلها موضوعات فلسفية بحثها الفلاسفة على مر العصور، ولا يزالون يبحثون فيها، وكلها كما رأينا مرتبطة بالإنسان وحياته وسلوكه الذي يهدف إلى تحقيق الخير الأقصى له فرداً وجماعة، وتعتبر هذه الموضوعات هي الموضوعات الرئيسة التقليدية للبحث الفلسفي.

على أن تطور المعرفة الإنسانية واتساعها قد جعل الإنسان يثير التساؤلات حول المعرفة ذاتها، فتساءل عن إمكانها، بمعنى هل يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة صحيحة بوسائله التي يمتلكها؟ وإذا كان يمكنه الوصول إلى المعرفة اليقينية فما هي طبيعة هذه المعرفة؟

أي ما هي الصفات والخصائص التي إذا توافرت في المعرفة كانت معرفة صادقة صحيحة؟ كما تساءل عن وسائل المعرفة ومصادرها: هل نصل إلى المعرفة بواسطة الحواس أم بواسطة العقل أم بهما معاً أم أن هناك وسائل أخرى؟ وهل مصدر المعرفة نابع من ذات الإنسان وعقله أم هو نابع من الأشياء الموجودة حول الإنسان وخارج ذاته وعقله؟ هذه التساؤلات شكلت مبحثاً هاماً آخر من مباحث الفلسفة أطلق عليه اسم مبحث المعرفة أو نظرية المعرفة.

وفي العصور الحديثة عندما ظهر التخصص في العلوم المختلفة وأصبح لكل علم كيان مستقل بذاته له موضوعه ومبادؤه ومفاهيمه ومنهجه الخاص به، ظهرت الحاجة إلى نوع جديد من الفلسفة مرتبط بهذه العلوم، يبحث في مبادئ هذه العلوم ومفاهيمها والأسس التي تقوم عليها، ويبحث أيضاً في منهج البحث الملائم لها لكي تصل إلى نتائج صحيحة فيها. هذا الجانب من الفلسفة أطلق عليه اسم فلسفة العلم، فنحن اليوم لا نجد علماً من العلوم المعروفة إلا وله فلسفة خاصة به فهناك فلسفة التاريخ وهناك فلسفة الرياضيات وهناك فلسفة العلوم الطبيعية، وهناك فلسفة القانون وفلسفة السياسة، وفلسفة اللغة إلى آخر ما هنالك من علوم.

حتى إن الفلسفة نفسها قد اعتبرها البعض موضوعاً للبحث الفلسفي فجرى التفلسف حولها، وسمى البعض ذلك فلسفة الفلسفة، أي الكلام عن الفلسفة وطبيعتها ووظائفها وتطور تاريخها... الخ، لكن هذا كله يعد فلسفة.

وإذا كانت هذه الفلسفات ضرورية لهذه العلوم وكانت هذه العلوم مرتبطة بالإنسان وحياته فإن فلسفة العلم تكون بالضرورة مرتبطة بالإنسان وحياته.

وهناك مبحث آخر يبحث في الدين بعامة، محاولاً بيان حقيقته والأسس التي يستند إليها ووظيفته وغير ذلك من الأمور التي يقوم عليها الدين ويعالجها، وقد سمي بـ فلسفة الدين.

واليوم حيث تزايدت مشكلات الإنسان، وبزرت أمامه مشكلات لم يكن له عهد بمثلها من قبل، قام الفلاسفة ليدلوا بدلوهم في التصدي لفهمها ومعرفة أسبابها العميقة ووضع الحلول لها، من هذه المشكلات: مشكلة السلام العالمي، ومشكلة تلوث البيئة، ومشكلة وسائل الاتصالات وآثارها على حياة الإنسان وسلوكه واتجاهاته، والمشكلات

الناتجة عن تقدم المعرفة العلمية التقنية (التكنولوجيا) التي أصبح في مقدور الإنسان باستخدامها تغيير بعض جوانب الحياة الطبيعية للإنسان ولغيره من الموجودات.

وهكذا نجد أن موضوعات البحث الفلسفي قديمها وحديثها على مر العصور موضوعات إنسانية، أي مرتبطة بالإنسان وحياته وسلوكه فيها كما أشرنا في البداية.

المبحث الثاني: الموقف الفلسفي والمذهب الفلسفي والفلسفة العامة

المقصود بـ الموقف الفلسفي هو جملة الآراء المترابطة والمتناسقة المدعمة بالأدلة التي يتوصل إليها شخص ما حول موضوعات الفلسفة المختلفة، سواء أكانت هذه الآراء تتعلق بجميع موضوعات الفلسفة أم بعضها أم واحد منها.

وينسب الموقف الفلسفي عادة إلى هذا الشخص الذي يسمى بالفيلسوف. لهذا يتحدث مؤرخو الفلسفة عن مواقف فلسفية لفلاسفة مختلفين، فمثلاً هناك الموقف الفلسفي لأفلاطون، والموقف الفلسفي لأرسطو، والموقف الفلسفي للكندي، والموقف الفلسفي لابن سينا والموقف الفلسفي لابن رشد والموقف الفلسفي لديكارت ... وهكذا فكل فيلسوف له موقف فلسفي خاص.

وقد تتشابه بعض المواقف الفلسفية للفلاسفة في الأفكار الرئيسة العامة، أو التوجه العام، لكنها لا تكون أبداً متطابقة في تفاصيلها.

لهذا، رأينا مؤرخي الفلسفة يؤرخون للفلسفة وتطورها عبر العصور المختلفة بأن يجمعوا المواقف الفلسفية المتشابهة في الأفكار الرئيسة أو العامة تحت عنوان أو اسم واحد، يسمونه المذهب أو الاتجاه، فهناك – على سبيل المثال – المذهب المثالي في النظر إلى المعرفة ويدخل فيه عدد كبير من المواقف الفلسفية لفلاسفة مختلفين، وهناك المذهب الواقعي في النظر إلى المعرفة، وهو أيضاً يضم عدداً كبيراً من المواقف الفلسفية لفلاسفة مختلفين، وكذلك نجد مذاهب أو اتجاهات بالنسبة لموضوعات الفلسفة الرئيسة الأخرى؛ فهناك مذاهب في الوجود ومذاهب في الأخلاق وأخرى في حقيقة الإنسان وغيرها في النظر إلى طبيعة الجمال، وهكذا بالنسبة لسائر موضوعات البحث الفلسفي.

وعليه، فالمذهب الفلسفي هو جملة من الآراء العامة والأفكار الرئيسة والمترابطة يشترك فيها عدد من المواقف الفلسفية حول موضوع من موضوعات البحث الفلسفية أو أكثر.

هذا الذي قدمناه في توضيح معنى كل من الموقف الفلسفي والمذهب الفلسفي هو الذي يسير عليه ويقره الغالبية العظمى من مؤرخي الفلسفة، وهو ما نرى أن نرسخه في الاستخدام.

أما الفلسفة العامة فهي مصطلح يطلق في الغالب على ذلك البحث الفلسفي الذي يعرض الفلسفة من خلال توضيح الموضوعات الكبرى التي تبحها الفلسفة بصورة عامة دون التعرض لآراء فيلسوف بعينه، ويكون الغرض منها تقديم صورة عامة عن الفلسفة ومباحثها الرئيسة وطبيعة هذه المباحث وأقسامها دون التعرض لآراء فيلسوف بعينه، ويكون الغرض منها تقديم صورة عامة عن الفلسفة ومباحثها الرئيسة وطبيعة هذه المباحث وأقسامها دون التعرض لآراء فيلسوف بعينه أو أراء مجموعة من الفلاسفة بعينها، سواء أكانت تنتمي إلى عصر ما أم إلى تيار أو اتجاه فلسفي معين.

وتهتم الفلسفة العامة بتصنيف الآراء الفلسفية في الموضوعات الكبرى إلى مذاهب أو اتجاهات عامة.

غالباً ما يبتدئ دارسو الفلسفة بدراسة الفلسفة العامة، قبل أن ينتقلوا إلى دراسة تاريخ الفلسفة في عصورها المختلفة ويتعرفوا على آراء كل واحد من الفلاسفة في كل عصر من هذه العصور.

ويتفاوت عرض الفلسفة العامة من كاتب لآخر، إيجازاً أو إطناباً، أو اهتماما ببعض المباحث أو الموضوعات أكثر من غيرها، ولكن هذه العروض جميعها يطلق عليها في العادة اسم الفلسفة العامة.

وما نحاول عرضه في هذا الكتاب باعتباره مقدمة أو مدخلا للفلسفة، وبخاصة في القسم الثاني منه، يقع في نطاق الفلسفة العامة، من حيث هو محاولة للتعرف على الفلسفة من خلال عرض موضوعاتها الرئيسة بصورة عامة كما أشرنا آنفاً.

المبحث الثالث: الفلسفة الخاصة (في الحياة)

من الأمور التي قد يلتبس معناها بمعنى الفلسفة والفلسفة العامة، ما يطلق عليه في اللغة الدارجة "الفلسفة الخاصة" بكل إنسان[1].

عندما نطلق لفظ فلسفة دون إضافة أو نسبة إلى شخص أو حضارة أو عصر، يكون المعنى المقصود هو هذا الجانب من المعرفة الإنسانية الذي نحاول أن نتعرف عليه في هذا الكتاب شيئاً فشيئاً، والذي أوضحنا في الصفحات الماضية بعض جوانبه.

ونود أن نوضح هنا المقصود بـ "الفلسفة الخاصة" لاشتراكها مع الفلسفة في الاسم، ولما للتعرف على المقصود بها من أهمية في الحياة العملية للإنسان.

كثيراً ما نسمع عن أفراد لهم فلسفاتهم الخاصة، مثلاً عندما يجري صحفي مقابلة مع شخصية بارزة في الفكر أو الأدب أو السياسة أو الحياة الاجتماعية أو غير ذلك، كثيراً ما يطرح عليه السؤال: ما هي فلسفتك الخاصة في الحياة؟ الصحفي الواعي للسؤال الذي يطرحه، يتوقع أن يخبره الشخص المسؤول بكل أو ببعض الأفكار والمبادئ والقيم التي يؤمن بصوابها ويطبقها في حياته، ويستعين بها في تحديد أهدافه وفي توجيه سلوكه نحو تحقيق هذه الأهداف، والتي يستخدمها معياراً للحكم على سلوكه أو سلوك الآخرين.

إن الفلسفة الخاصة أمر خاص بكل بفرد بعينه، وقد يحدث أن تتشابه الفلسفات الخاصة لبعض الأفراد إلى درجة كبيرة، أي تتشابه مجموعة الأفكار والمبادئ والقيم التي يؤمن بها الفرد ويطبقها في حياته، مع تلك التي لأفراد آخرين؛ فعلى سبيل المثال نجد المسلمين الملتزمين في سلوكهم وحياتهم بالإسلام وشريعته، لا بد أن تتشابه فلسفاتهم الخاصة إلى حد كبير، وذلك لأن مصدر الأفكار والمبادئ والقيم التي يمارسونها واحد، وهو الإسلام.

إنه من اللازم أن يكون لكل إنسان عاقل راشد فلسفته الخاصة في الحياة (مجموعة من الأفكار والمبادئ والقيم ... الخ) والواقع أن هذا موجود لدى غالبية أفراد المجتمع، لكن قسماً كبيراً منهم لا يكون واعياً تماما الوعي بعناصر هذه الفلسفة، مع أنه يراعيها ويطبقها في

---

[1] يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ط9، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1979، ص27.

سلوكه حيث إنك لو سألته عنها لما استطاع أن يقدم إجابة منظمة مفيدة، بينما نجد أن قسماً آخر من الناس أكثر وعياً بعناصر فلسفتهم الخاصة حيث يستطيعون ذكرها وتحديدها.

والقسم الأول من الناس يكون قد اكتسب عناصر فلسفته في الغالب من بيئته ومجتمعه، فيسير وفق عادات وتقاليد مجتمعه؛ هذه العادات والتقاليد التي هي تعبير عن أفكار ومبادئ وقيم معينة، وبصورة عامة لا تخلو من الاستثناء، يكون الفرد الأكثر اطلاعاً وعلماً أكثر وعياً بفلسفته الخاصة.

إن الإنسان يكتسب عناصر فلسفته الخاصة من البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها، بما فيها من دين وأعراف وعادات وتقاليد وأساليب حياة، والمسلم الملتزم بالإسلام وشريعته يكتسب – كما أشرنا آنفاً – غالبية فلسفته الخاصة من الإسلام الذي هو دين شامل بتوجيهاته وتشريعاته لكل جوانب حياة الإنسان وسلوكه فيها.

وقد يكتسب الفرد بعض عناصر فلسفته الخاصة من ملاحظاته أو خبراته الخاصة في الحياة، فقد يعتقد فرد ما أنّ ما يصل إليه الإنسان ويحققه في حياته لا يأتي عن طريق الحظ أو الصدفة وإنما هو نتاج أمور أو مقدمات سابقة عليها، وقد يعتقد فرد آخر نتيجة خبراته الخاصة به، أن الناس بطبيعتهم أشرار ظالمون، كما عبّر عن ذلك الشاعر العربي، المتنبي حين قال:

والظلمَ من شيمِ النفوسِ فإنْ   تجد ذاعفةٍ فلعلّةٍ لا يظلم

فيقف هذا الشخص من الآخرين موقف الحذر والشك والريبة، وقد يعتقد ثالث نتيجة خبراته الخاصة – المختلفة بطبيعة الحال عن خبرات الفرد الأول – أن الناس طيبون متعاونون، فيحسن الظن بهم ويسعى إلى مصادقتهم والتآلف معهم.

وقد يكتسب الإنسان بعض عناصر فلسفته الخاصة من مطالعته للكتب أو من مشاهدته للأفلام السينمائية والتلفزيونية، أو من خلال الاحتكاك بمجتمعات أخرى أثناء الرحلات أو طلب العلم أو الزيارات الرسمية والتجارية وغيرها.

إن اقتناء الفرد الراشد لفلسفة خاصة أمر على جانب كبير من الأهمية في الحياة العملية، ذلك أن الفلسفة الخاصة، بما تضمه من أفكار ومبادئ وقيم، تعين المرء – كما أشرنا

آنفاً – على تحديد أهدافه في الحياة بوضوح كاف، كما توجه سلوكه نحو التوافق مع هذه الأفكار والمبادئ والقيم التي تنطوي عليها، وتشكل لديه كذلك معياراً يقيم به سلوكه بل وسلوك غيره أيضاً.

إن الفيلسوف أو الحكيم إنسان له فلسفة خاصة بالمعنى الذي أوضحناه، لكن ليس كل من له فلسفة خاصة فيلسوفاً، ذلك أن هناك فرقاً بين الفيلسوف وبين صاحب الفلسفة الخاصة في الحياة وهو أن صاحب الفلسفة الخاصة قد لا يثير تساؤلات حول أصول عناصر فلسفته، ومدى صوابها، فلا يبحث عن أدلة تبررها، ولا يزعج نفسه في توضيح ملاءمتها لطبيعة الإنسان وحياته، فصاحب الفلسفة الخاصة يؤمن بصواب عناصر فلسفته، وهذا يكفي حتى تكون حياته العملية حياة سوية لا اضطراب فيها.

أما الفيلسوف فإنه لا يكتفي بالتصديق بالأفكار والمبادئ والقيم فحسب، وإنما يعمد إلى النظر في هذه جميعاً، محاولاً أن يتعرف على أصولها، ويبين بالأدلة المقنعة سبب صوابها وتفوقها على غيرها من الأفكار والمبادئ والقيم، وسبب خطأ ما يناقضها.

إن هذا الأمر الأخير – بطبيعة الحال – لا يمارسه كل إنسان، بل فئة قليلة منهم، كما أنه ليس من الضروري أن يقوم به كل إنسان بصورة دقيقة فنية تجعل منه فيلسوفاً، وإن كان مطلوباً من كل إنسان راشد عاقل – وكما أرشدنا ديننا الإسلامي في العديد من آيات القرآن الكريم – أن يفكر ويتأمل في نفسه ومبادئه وقيمه والكون الذي يعيش فيه بقدر طاقته وإمكاناته، لأنه إن لم يفعل ذلك سيكون أقرب إلى البلادة أو إلى كونه يعمل مثل الآلة بلا وعي، وبالتالي سيكون أقرب إلى الحيوان منه إلى الإنسان الذي ميّزه الله سبحانه وتعالى على الحيوانات بنعمة العقل والقدرة على التفكير.

المبحث الرابع: منهج البحث الفلسفي

ليس البحث الفلسفي مجرد تأملات خيالية حالمة تتم بصورة عشوائية لا رباط بين أجزائها ليس لها غاية أو هدف، وإنما هو سلوك عقلي منظم له خطواته ومميزاته الخاصة به.

ونقصد بمنهج البحث الفلسفي هنا: مجموعة الخطوات التي يسير عليها الباحث في الفلسفة ليصل إلى نتائج جديدة في بحثه أو تكوين موقف فلسفي خاص به تجاه موضوع من الموضوعات التي تبحثها الفلسفة، شأنه شأن الباحث في العلوم الأخرى، إذ يحتاج الباحث في الفلسفة إلى إعداد مسبق يلمّ فيه بقضايا ونظريات العلم الذي يتخصص فيه، فالباحث في الفلسفة يحتاج إلى الاطلاع على تاريخ الفلسفة بعامة وعلى آراء الفلاسفة المختلفين من قدامى ومتوسطين ومحدثين ومعاصرين، في موضوعات البحث الفلسفي بعامة وفي الموضوع أو المبحث من الفلسفة الذي يرغب أن يجعله مجالاً لتخصصه بخاصة.

وسنرى فيما يلي توضيحاً للخطوات التي يقطعها الباحث في الفلسفة حتى يصل إلى نتائج جديدة أو تكوين موقف فلسفي خاص به، لكننا نستطيع القول بأن منهج البحث الفلسفي يتميز بأنه منهج عقلي يغلب عليه استخدام المنطق والأدلة والاستنتاجات العقلية التي تتم بواسطة الذهن دون الحاجة إلى إجراء تجارب مخبرية كما في العلوم الطبيعية التي تستخدم المنهج التجريبي في بحوثها، وتستعين في مراحل بحثها وخطواتها بالمعامل المجهزة بالأجهزة المختلفة سواء كان ذلك من أجل الملاحظة أو من أجل القياس الكمي للظواهر المختلفة.

ويشبه منهج البحث الفلسفي منهج البحث الرياضي (نقصد الرياضيات الخالصة أو البحتة التي هي أساس وأصل فروع الرياضيات الأخرى) في أن كليهما يعتمدان على الاستنتاج العقلي دون الحاجة إلى استخدام الأجهزة والتجارب المعملية، لكنه يختلف عنه في أن الاستنتاجات في الرياضيات البحتة هي استنتاجات صورية خالصة لا علاقة لمضمونها بالواقع الفعلي، بينما الاستنتاجات في البحث الفلسفي مرتبطة بموضوعات معينة متصلة – كما تقدم القول – بالإنسان والوجود الذي يحيط به وعلل ذلك كله.

أما الخطوات الرئيسية التي يمر بها البحث الفلسفي فهي كما يلي:

الخطوة الأولى: الشعور بالمشكلة وبالحاجة لتكوين موقف فلسفي حيالها:

الكثيرون من المتعلمين يقرؤون كتب الفلاسفة ويطلعون على آرائهم، ويحاولون فهمها، دون أن يشعروا شعوراً قوياً مباشراً بوجود مشكلة فلسفية تحتاج إلى بحث وإلى الوصول إلى حل لها أو تكوين موقف فلسفي خاص ومتميز حيالها، وبعضهم تكون لديه القدرة لترديد أقوال الفلاسفة أو إعادة صياغتها بأسلوبه دون تغيير في مضمونها، كالذي يفعله غالبية معلمي الفلسفة.

غير أن هناك فئة من هؤلاء المتعلمين يشعرون بوجود مشكلات فلسفية لا تزال بحاجة إلى حل أو إلى مزيد بحث فيها وضرورة أن تكون لهم مواقف فلسفية خاصة بهم نابعة من ذواتهم، وهذا الشعور قد يصل لدى البعض منهم إلى درجة قوية تسبب له الحيرة والقلق وتؤدي به إلى أزمة نفسية وفكرية حقيقية تتفاعل مع كيانه بأسره، وتنعكس آثارها على سلوكه وقواه البدنية، ولا يخلصه منها سوى الوصول إلى حل لهذه المشكلة وتكوين موقف فلسفي حيالها نابع من ذاته يطمئن إليه عقله[1]، مثل هذا الشعور يشكل عند المرء قوة دافعة وضاغطة تدفعه إلى البحث والنظر والتأمل حتى يصل – كما أشرنا – إلى الموقف الذي يلبّي هذه الحاجة الفكرية.

إن هذا الشعور بالحاجة إلى تكوين الموقف الفلسفي يتولد عند هذه الفئة من الناس نتيجة عوامل متعددة : بعضها ذاتية يرجع إلى طبيعة توّاقة إلى معرفة الحقيقة، وبعضها موضوعي يرجع إلى البيئة المحيطة به والمجتمع الذي يعيش فيه والظروف القائمة فيه وما يزخر به من مشكلات يشعر نحوها بالمسؤولية، مسؤولية فهم حقيقتها وأسبابها فهماً عميقاً، ومسؤولية البحث عن حلول لها، ورسم رؤية أفضل لمستقبل هذا المجتمع أو الأمة، التي قد يتسع مداهما لتشمل المجتمع الإنساني بأسره.

---

(1) مثل هذه الحالة حدثت لعديد من الفلاسفة منهم: القديس أوغسطين (354-430م)، وأبو حامد الغزالي (450-505هـ) وديكارت (1596-1650م).

الخطوة الثانية: تحديد المشكلة:

بعد أن يقوى شعور الباحث الفلسفي بالمشكلة وبعد أن يقرر القيام ببحث لتكوين موقف فلسفي حيالها، يقوم بتحديد المشكلة التي ستكون موضوع بحثه، فيحدد الموضوع والعناصر الرئيسة فيه بأكبر قدر ممكن من الدقة، ويحدد مجالها المكاني والزماني إن وجدا.

الخطوة الثالثة: الملاحظة وجمع المعلومات:

بعد تحديد الباحث الفلسفي للمشكلة أو المشكلات التي وقف أمامها مدهوشاً أو عاجزاً غير قادر على فهمها ومعرفة حقيقتها، يبدأ بجمع المعلومات المختلفة حولها، سواء أكان ذلك بالإطلاع على ما قاله الفلاسفة والمفكرون قبله في هذا الموضوع أو الموضوعات المتشابهة، أم باللجوء إلى ملاحظة هذه المشكلة أو الموضوع إن كانت مما يمكن أن يلاحظ وتدرك آثاره بالحواس كالمشكلات الاجتماعية، وقد يلجأ إلى الكتب السماوية ينظر فيها لعلّه يجد جواباً.

هذا ما كان الفلاسفة المسلمون يفعلونه في مثل هذه الأحوال، ينظرون في القرآن الكريم وفي السنّة النبوية، بجانب إطلاعهم على آراء الفلاسفة والمفكرين السابقين، وكثيراً ما استوحى الفلاسفة والمفكرون، وبخاصة الفلاسفة المسلمون آرائهم ومواقفهم من القرآن الكريم والسنة النبوية.

كل ذلك من أجل الوصول إلى فهم أعمق أو حلول لهذه الموضوعات أو المشكلات التي أقلقتهم.

إن جمع المعلومات والملاحظات هذا قد يستغرق وقتاً طويلاً وجهداً كبيراً، لكنه أمر ضروري لتكوين الموقف الفلسفي، وهو يفيد الفيلسوف كذلك في تحديد موقفه من الفلاسفة السابقين بعد ذلك عن وعي وعلم.

الخطوة الرابعة: التأمل العقلي:

ليس التأمل العقلي المقصود هنا نوعاً من شرود الذهن أو إطلاق العنان للخيال دون هدف أو غاية (وإن كان للخيال في هذه المرحلة دور واضح)، فبعد أن يجمع الباحث الفلسفي المعلومات والملاحظات الكافية يقوم بعملية النظر فيها وتأملها ملياً، فهو يقوم بمقارنة الأفكار وتصنيفها وتحليلها وتحديد أصولها ونقدها، كما يحاول أن يتعايش معها وأن يعيشها في ذهنه، ليرى إن كان يمكنه التوافق معها وقبولها أم يكون ذلك غير ممكن فيضطر فيما بعد إلى رفضها.

إن عملية التأمل هذه تستغرق وقتاً ليس قصيراً عند بعض الفلاسفة، يضطر الباحث فيه إلى الرجوع إلى المعلومات المدونة في الكتب والصحائف؛ أو إلى ما اختزنته ذاكرته، وقد يسجل على الورق بعضاً من نتائج تأملاته أو يختزن ذلك في ذاكرته. (وسنرى في المثال الذي سنضربه فيما بعد أن هذه الفترة دامت عند أحد الفلاسفة وهو الغزالي قرابة عام كامل).

في نهاية فترة التأمل هذه، قد يصل الباحث إلى بعض النتائج أو الحلول، ولكنها قد لا تشفي غليله وتلبي حاجته وتعطشه الشديد إلى معرفة الحقيقة، وقد يصاب بشيء من اليأس من الوصول إلى معرفة جديدة وجواب شاف، فيترك التأمل مؤقتاً، وربما شغل نفسه ووقته بأمور أخرى، لكن عقله الباطن يظل يعمل من وراءه شعوره الواعي، وغالباً ما ينتهي به هذا الموقف إلى مرحلة جديدة في البحث، أو خطوة جديدة.

الخطوة الخامسة: ظهور الفكرة الجديدة فجأة:

هذه الفكرة الجديدة تظهر في الذهن دفعة واحدة، ويدركها صاحبها بصورة مباشرة وكأن ما حدث نوع من الإلهام، وقد سمّى بعض الفلاسفة هذه العملية بالحدس، فهذا الحدس، أي هذا الإدراك المباشر للفكرة الجديدة، يلمع في الذهن فجأة، وفي كثير من الأحيان على غير ترقب أو توقع، بحيث لا يدري الباحث كيف حدث، لكنه يترك في نفسه الباحث شعوراً جميلاً وسعادة غامرة، فالفكرة الجديدة التي تلمع أمام الذهن فجأة هي في الغالب الفكرة المركزية أو المحورية التي يمكن إرجاع آراء الباحث في موقفه الفلسفي حيال المشكلة المبحوثة إليها.

هذا الحدس يكون عادة في صورة مجملة موجزة لكنها غالباً ما تكون واضحة لدى صاحبها ومقنعة له وملبية لحاجته الشخصية في الوصول إلى المعرفة المطلوبة. لكن هذا لا يكفي، ذلك أن على الباحث مسؤولية فكرية وأمانة علمية، ورسالة ينبغي أن يؤديها للآخرين، والباحث المسؤول يشعر بهذا كله، فينطلق إلى تحقيقه، وهذا يقود الباحث إلى خطوة أخرى.

الخطوة السادسة: صياغة الأفكار والآراء في صورة موقف فلسفي متسق:

بعد أن ترتاح نفس الباحث وتطمئن إلى الفكرة المجملة التي لمعت في ذهنه فجأة، يقوم بمحاولة عرض هذه الفكرة على الآخرين ونقلها إليهم سواء كان ذلك عن طريق الكتابة والتدوين أم طريق الإلقاء الشفوي، ولا بد له من ذلك، لكنه من العسير عليه أن يعرضها عرضاً مجملاً كما لمعت في ذهنه، وحتى لو فعل ذلك فإن أحداً لن يقبله منه دون تقديم دليل أو برهان، ودون تبرير عقلي مقبول.

وهكذا يجد الباحث نفسه مضطراً لأن يعرض على الناس وينقل إليهم، ليس الفكرة أو النتيجة التي لمعت في ذهنه واقتنع بها، وإنما الفكرة مدعمة ومبررة بالبرهان العقلي المنظم.

ويتم هذا الأمر بأن يبدأ بعرض أفكاره ابتداء من مقدمات محددة تكون صادقة، ثم باستخدام أنواع الاستدلال المختلفة، فينتقل شيئاً فشيئاً في خطوات منظمة متتابعة حتى يصل في النهاية إلى النتيجة، تلك النتيجة التي أحس بها فجأة وأدركها بصورة مباشرة في الخطوة السابقة.

إن عرض الأفكار بمثل هذا الترتيب الدقيق ليس بالأمر السهل حتى على الباحث المتمرس في البحث الفلسفي، فقد حدث أن وقع بعض الفلاسفة في الخطأ بسبب عدم وفائهم بشروط عرض الأفكار عرضاً منظماً ملتزماً بشروط الاستدلال التي بيّنها وحددها علم المنطق، وهذا يعني أن على الباحث أن يتنبه لصياغته و خطواتها، ويراجع هذه الخطوات حتى يتأكد من عدم وقوعه في التناقض أو الخطأ في الاستدلال.

إن غالبية الباحثين في الفلسفة – كما أشرنا آنفاً – يعرضون علينا أفكارهم مدونة في صورة كتاب أو مقالة، وقلة منهم لا يكتبون بأنفسهم وإنما يعرضون آرائهم على الناس

بصورة شفوية من خلال المحاضرات أو الندوات أو الحوار ويأتي غيرهم من مريدهم، فيدونون ما قالوا وينشرونه بين الناس، وقد كان سقراط من هذه الفئة الأخيرة.

هكذا يبدأ الفيلسوف في موقفه الفلسفي من مشكلات الحياة الإنسانية والوجود، جاهلاً بحقيقتهما، وينتهي فيه وقد أزال بعض هذا الجهل، وتزود على قدر طاقته بشيء من المعرفة بحقيقتهما تساعده في مواجهة هذه الحياة وما فيها من مشكلات، وتعينه في تحديد مواقفه وسلوكه العملي فيها.

ولكي لا تكون هذه الخطوات كلاماً نظرياً مجرداً، نسوق فيما يلي مثالاً لفيلسوف له موقفه الفلسفي وهو الإمام أبو حامد الغزالي (450 – 505هـ) الفيلسوف والمتكلم والفقيه والصوفي المسلم، المبرز في كل هذه الجوانب، والذي سرد لنا قصة تطوره الفكري وكيف توصل إلى موقفه الفلسفي، حيث مرّ فيه بالمراحل التي سبق لنا ذكرها وذلك في كتابه المشهور المنقذ من الضلال[1].

يحدثنا الغزالي عن نفسه فيقول: "قد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعها في جبلتي.."[2].

فالغزالي هنا، يذكر لنا أنّ له عقلاً توّاقاً إلى المعرفة وحساً مرهفاً، وأن لديه استعداداً فطرياً يؤهله كي يكون صاحب موقف فلسفي.

لقد بدأ الشعور بالحاجة إلى تكوين موقف فلسفي لدي الغزالي عندما نظر في مجتمعه فرأى، كما يقول لنا، أبناء اليهود ينشأون على اليهودية وأبناء النصارى ينشأون على النصرانية وأبناء المسلمين على الإسلام، وكل أهل دين من هذه الأديان يرى أنه على الحق وأن غيرهم على الباطل؛ وقوي هذا الشعور بسماعه الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه"[3] ثم نظر كذلك فرأى المسلمين فرقاً مختلفة فهناك الخوارج والشيعة والمعتزلة والأشاعرة من

---

(1) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال (معه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين)، تعليق وتصحيح محمد محمد جابر، المكتبة الثقافية، بيروت (د.ت) وتشير إليه فيما يلي بـ: المنقذ.

(2) المنقذ، ص 5.

(3) المنقذ، ص 6.

فرق المتكلمين، وهناك من أصناف المفكرين: الفلاسفة والمتكلمون والمتصوفة وأهل التعليم (الذين يقولون بالتعليم من الإمام المعصوم)، "وكل فريق يزعم أنه الناجي، وكل حزب بما لديهم فرحون"[1].

وهكذا انتقل الغزالي بعد شعوره القوي بالحاجة إلى تكوين موقف من مسألة الحقيقة، إلى الخطوة الثانية وهي تحديد المشكلة التي يريد بحثها، وقد حددها في قوله: "إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور"[2] فموضوع بحثه هو الحقيقة وكيفية الوصول إليها.

بعد ذلك انتقل إلى خطوة الملاحظة وجمع المعلومات حيث بدأ الغزالي بالاطلاع على آراء الفلاسفة السابقين وكتبهم، كما استمر في ملاحظاته للمجتمع الذي يعيش فيه وما يزخر به من مشكلات سياسية وفكرية وعلمية واجتماعية وتربوية وأخلاقية....الخ.

وقد كان الغزالي، عندما أصبح الشعور بالحاجة لتكوين موقف فلسفي قوياً لديه، يدرّس في المدرسة النظامية ببغداد، ولم يكن قد اطلع على الفلسفة إطلاعاً دقيقاً، فقرر أن يدرس الفلسفة ويطّلع على ما قاله الفلاسفة في الموضوعات المختلفة التي ثار حولها خلاف فكري، فعكف على دراسة الفلسفة، واستغرقه ذلك "أقل من سنتين"[3]، شعر بعدها أنه عرف الفلسفة جيداً وفهم المواقف الفلسفية للفلاسفة البارزين قبله.

وهكذا تجمعت لدى الغزالي المعلومات المختلفة حول شتى المذاهب والفرق والآراء وتجمعت لديه الملاحظات الكافية عما يجري في مجتمعه وما يعجّ به من مشكلات متنوعة.

ولكن هذا لم يكن بطبيعة الحال نهاية المطاف، فقد انتقل الغزالي إلى الخطوة التالية وهي التي أسميناها التأمل العقلي، فالغزالي يخبرنا بأنه مكث عاماً كاملاً وهو يتأمل ما درسه من آراء الفلاسفة ومواقفهم فكان يراجع في ذهنه الآراء المختلفة للفلاسفة التي عرفها في الخطوة السابقة، يحلل هذه الآراء ويقارن بعضها بالبعض الآخر، ويحاول أن يصنفها ويرتبها ترتيباً جديداً ويتعرف على الجوانب الإيجابية والسلبية فيها. يقول أبو حامد في هذا: "... ثم

---

(1) المنقذ، ص 4.

(2) المنقذ، ص 6.

(3) المنقذ، ص 17.

لم أزل أواظب على التفكر فيه بعد فهمه، قريباً من سنة، أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغواره، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل إطلاعاً لم أشك فيه[1].

لكن هذا التأمل العقلي الطويل الذي لم يكن – كما أشرنا- شروداً ذهنياً وإنما كان جهداً عقلياً هادفاً، لم يؤدّ بالغزالي مباشرة إلى معرفة الحقيقة التي تطمئن إليها نفسه بل أورثه هذا التأمل قلقاً وحيرة دامت كما يقول: "قريباً من شهرين، وأنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور مفتاح أكثر المعارف..... "[2]

وهكذا انتهت جهود التأمل عند الغزالي بهذه النهاية التي وصل معها إلى المرحلة التالية وهي الخطوة التي ظهرت فيها الفكرة الجديدة دفعة واحدة، بعد معاناة فعلية أثرت على كيانه بأسره.

هذا النور الذي ذكره الغزالي ليس إلا هذه الفكرة أو المعرفة التي أحس بها في نفسه فجأة، كما وصفنا في الخطوة الخامسة، وقد نسب الغزالي مصدر هذه الفكرة إلى الله سبحانه وتعالى باعتبار أن الله هو السبب الحقيقي والنهائي لكل ما يجري ويحدث في هذا الكون.

وما حدث للغزالي هنا يحدث لغيره من المفكرين والعلماء الذين تقلقهم المشكلات الفكرية، فيبحثون عن حل لها مارّين بالخطوات التي أشرنا إليها. ويُفهم من كلام الغزالي أن هذا النور (النور يفهم على أنه معرفة وعلم يقيني) أي المعرفة الجديدة التي جاءت إلى ذهنه فجأة كانت معرفة مجملة غير مفصلة أحس بها هو وفهمها بطريقة مباشرة فكان إدراكه لها إدراكاً مباشراً أي حدساً.

لكن الأمر لم ينته بالغزالي عند هذا الحد، بل كان لا بد له بعد أن أحس بأن الضروريات العقلية رجعت "مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين"[3] كما يقول، نتيجة لهذا

---

(1) المنقذ، ص 17.

(2) المنقذ، ص ص 10 – 11.

(3) المنقذ، ص 11.

النور (المعرفة المباشرة)؛ أن يكمل الرحلة الشاقة ويجني ثمرات هذا العناء لا ليحتفظ به لنفسه، بل ليستفيد منه أبناء أمته ومجتمعه حتى تتم بذلك رسالته الفكرية، وهذا أدى به إلى الخطوة السادسة والأخيرة، وأعني صياغة جملة آرائه وأفكاره ونقلها للآخرين، فقد جلس الغزالي بعد ذلك ليقدم لنا في كلام منظم مرتب، تفصيلاً لموقفه الفلسفي الذي وضّح فيه رأيه وموقفه عن الحقيقة ومعيارها، ورأيه في المشكلات الفكرية المختلفة التي كانت تقلقه في عدد من الكتب التي لا زالت حتى وقتنا هذا ذات أهمية، وقد بدأ بتأليف كتاب مقاصد الفلاسفة ثم أتبعه بكتابه المشهور تهافت الفلاسفة، وألف أيضاً كتابه المنطقي معيار العلم، وعدداً آخر من المؤلفات التي تعبّر في جملتها عن موقفه الفلسفي في هذه المشكلة، وكذلك حول المشكلات القائمة في مجتمعه، الأخلاقية منها والفكرية والتربوية والعلمية والمنهجية...الخ، فأدّى بذلك رسالته الفكرية وأثرى بآرائه وأفكاره الفكر الإسلامي بخاصة بل والفكر الإنساني بعامة.

المبحث الخامس: أهداف البحث الفلسفي

إن أي جهد يقوم به الإنسان لا يهدف إلى غاية معينة واضحة إنما هو عبث لا طائل تحته والبحث الفلسفي نوع من النشاط والجهد المنظم يقوم به الإنسان له هدف وغاية، ولولا ذلك لكان عبثاً لا يستحق أن ينظر فيه.

ولعلنا لو تأملنا موضوعات البحث الفلسفي لاستطعنا أن نستنبط منها بعض أهداف البحث الفلسفي، وهي أهداف مرتبطة بالموضوعات المشار إليها آنفاً، ويمكن حصر هذه الأهداف في هدفين رئيسين، هما:

1- الهدف النظري:

أي الوصول إلى معرفة الحقيقة في الموضوعات التي بحث فيها الفلاسفة، أي معرفة حقيقة الإنسان وحقيقة الأشياء المحيطة به والكون الذي يعيش فيه. ولكن كيف تكون معرفة الحقيقة في أمر من الأمور؟

إن معرفة حقيقة أي شيء يمكن الوصول إليها -كما تقدم القول- إذا ما عرفنا صفات هذا الشيء الأساسية الثابتة وميّزناها عن الصفات العرضية غير الثابتة؛ وعرفنا أسباب الشيء وعلله المختلفة التي ساهمت مجتمعة في وجوده على ما هو عليه؛ وعرفنا علاقاته بغيره من الأشياء.

هذا الهدف في الواقع كبير وبعيد وصعب المنال، لأن الإحاطة بحقائق هذه الأمور من كل جوانبها، أي الإحاطة بحقيقة الوجود ككل، أمر ليس في مقدور الإنسان من حيث هو فرد ولا في مقدور الإنسانية جمعاء، فهذه الإحاطة الشاملة للوجود بكل أجزائه – بما في ذلك حقيقة الإنسان- لا يكون إلا لله سبحانه وتعالى:﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[الزمر: 62] وقال تعالى:﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ ﴾[الملك: 14] لذلك فمهما بحث العلماء والمفكرون والفلاسفة ومهما عرفوا عن الإنسان وعن العالم الذي نعيش فيه، فإن علمهم سيظل دائماً علماً محدوداً ناقصاً وسيظل باب البحث في حقيقة الإنسان والكون والوجود مفتوحاً أمامهم حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

ولهذا السبب وجدنا بعض الفلاسفة (الكندي) يعرف الفلسفة بأنها "معرفة حقائق الأشياء بقدر طاقة الإنسان".

ويترتب على الهدف النظري العام للبحث الفلسفي هدف آخر، يمكن تسميته بـ الوعي، إذ هو أمر ناتج عن معرفة الحقيقة، ويأتي منطقياً بعدها، ونقصد بالوعي شعور الإنسان بأن لديه فهماً لحقيقة الإنسان وحقيقة الوجود وإدراكاً للغاية من وجوده في هذه الحياة، ومعرفة بالكيفية أو المبادئ التي عليه أن يتعامل في ضوئها ووفقاً لها مع جوانب الوجود المختلفة، أعني مع نفسه ومع الآخرين ومع الله ومع الكون الطبيعي ومع الأفكار ومع الوسائل والأدوات ومع الزمان ومع الغيب.وهذا الوعي يتجه في الغالب إلى الحياة وممارستها، فهو من حيث نشأته هدف نظري، وهو من حيث اتجاهه هدف عملي؛ ولذلك يمكن القول إنه في مرحلة وسطى بين الهدفين النظري والعملي، وإنه أشبه بالجسر الذي يربط النظر بالعمل.

وهكذا فالهدف الأساسي للفلسفة هو هدف علمي نظري، أي تحصيل معرفة نظرية صائبة، وهذه المعرفة هي في جانب من جوانبها غاية في حد ذاتها، يمكن الاكتفاء بها والوقوف عندها، لكنها بجانب ذلك سبيل لفهم أعمق للإنسان وحياته وللوجود الذي يعيش فيه فهماً يتجاوز النظرة السطحية العابرة ليصل إلى الأسباب الأولى للوجود والحياة الإنسانية، لينعكس هذا الفهم بعد ذلك في سلوك الإنسان، وهذا يقودنا إلى الهدف الثاني للفلسفة، وهو:

2- الهدف العملي:

وهو مرتبط بالهدف النظري السابق ويعتبر تكملة طبيعية له، ذلك أن لا يكفي أن نحصل على المعرفة النظرية فقط، وإنما ينبغي أن تكون أفعالنا وسلوكنا ومواقفنا المختلفة في الحياة مستندة إلى معرفة بحقائق الأمور، أي إلى المعرفة النظرية الصائبة، لأنها لو لم تكن كذلك فإنها ستكون أفعالاً وسلوكاً ومواقف أقرب إلى التخبط والفوضى والعبث؛ خالية من أية أهداف وغايات.

يمكن أن نضع تحت هذا الهدف العملي العام أهدافاً عملية جزئية خاصة أهمها:

أ- تنظيم قواعد ومبادئ السلوك الإنساني في هذه الحياة، وتحديد مواقف الإنسان المختلفة منها في شتى جوانبها، فالفلسفة في جانبها العملي تعين الإنسان على تحديد ما ينبغي أن يكون عليه سلوكه ومواقفه المختلفة في هذه الحياة، على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة.

ب- النظر في المشكلات المختلفة التي تزخر بها الحياة، أخلاقية أو اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو تربوية...الخ، ومحاولة فهم هذه المشكلات وتقديم الحلول المختلفة لها في ضوء المعرفة النظرية التي توصّل إليها الإنسان.

ج- تقديم رؤيا أفضل للمستقبل ولما ينبغي أن يكون عليه المجتمع، وذلك من خلال تحديد أهدافه الرئيسة وتحديد الملامح العامة لعناصر هذه الرؤية المستقبلية والسبل التي تؤدي لتحقيقها. وهذا أمر هام في حياة المجتمعات والأمم فإذا لم تكن هناك رؤية واضحة لما ينبغي أن يكون عليه مستقبل الأمة، فإن جهود أبنائها تتبعثر وتذهب سدى لغياب هذه الأهداف العامة للمجتمع وهذه الرؤية.

د- تقديم العون للعلوم المختلفة، وبصورة رئيسية، في مجالات تحديد الأسس والمفاهيم التي تقوم عليها، وتحديد مناهج البحث فيها، والتنسيق والربط بين النتائج في كل منها، وتقييم هذه النتائج معرفياً وأخلاقياً، والاستمرار في طرح التساؤلات الجديدة أمامها. وتتولى فلسفة العلم البحث في كل هذه المسائل ومحاولة توضيحها.

هـ- المساهمة في فهم نصوص الوحي الإلهي فهماً أعمق، سواء أكان ذلك من خلال تفسير هذه النصوص أم من خلال استنباط المبادئ والقواعد العامة التي تبين مقاصد الوحي والتشريع، أو الدفاع عن الدين الموحى به ضد خصومه من الجاحدين له، أو من خلال تبرير أصول الاعتقاد فيه بطريقة عقلية.

والواقع أن الفلسفة في العالم الإسلامي قد قامت في الماضي بهذه المهمات وهي قادرة على تقديمها مرة أخرى في هذا العصر خدمة للإسلام وتعميقاً له في النفوس والعقول وذباً عن معتقداته وشريعته وحماه ضد الهجمات الشرسة التي توجه إليه بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

على أنه ينبغي أن نلاحظ هنا مسألة هامة تتعلق بالهدف العملي المرتبط بالهدف النظري، وذلك أنه إذا كانت أفعالنا وسلوكنا وموقفنا في الحياة مستندة إلى المعرفة النظرية بحقائق الأشياء والموجودات، وكانت معرفتنا النظرية هذه – كما تقدم وصفها – ليست كاملة ولن يتاح لها أن تكون كاملة، وأن كل ما يمكن لنا هو أن نقترب من الحقيقة الكاملة شيئاً فشيئاً من خلال سعينا للوصول إليها، إضافة إلى ما يمكن أن يداخل محاولاتنا هذه للوصول إلى حقائق الأشياء من نقص أو خطأ؛ إذا كان كل ذلك كذلك، فإن حديثنا كفلاسفة عن ما ينبغي أن يكون عليه سلوكنا في الحياة، أفراد أو جماعات، وتحديدنا لمعايير ذلك وقيمه، سيكون بلا شك على شاكلة معرفتنا النظرية ومذاقها، أي أنها لن تكون قيماً ومعايير كاملة ثابتة مطلقة، بل قيم ومعايير احتمالية ناقصة وقابلة للتغيير. وهذا ما يؤيده تاريخ الفلسفة الذي نجد فيه قيماً ومعايير مختلفة من فيلسوف لآخر ومن عصر لآخر.

وهكذا نخلص إلى أنه وإن كان هدف الفلسفة من الناحية العملية هدف نبيل وغايتها في ذلك غاية شريفة جديرة بالاعتبار وتستحق ما بذل من أجلها من جهد، فإن علينا أن نكون على وعي بأنها لن تحقق هذا الهدف على الوجه الأكمل، لأن تحقيقه على الوجه الأكمل يحتاج إلى المعرفة الأكمل المحيطة بكل شيء، وذلك لا يتيسر لأحد من البشر ولا للبشرية بأسرها، ولا يكون ذلك إلا لله سبحانه وتعالى خالق كل شيء والذي أحاط بكل شيء علماً.

المبحث السادس: أبرز صفات الفيلسوف الأخلاقية

بعد أن ذكرنا أبرز صفات الفلسفة، يحسن أن نذكر أبرز الصفات الأخلاقية التي ينبغي أن يتحلى بها الفيلسوف وهي:

1- الإخلاص في البحث:

ويعني ذلك أن يكون هدف الفيلسوف الوصول إلى الحقيقة في الأمور والمشكلات التي يتصدى لبحثها، أما إن كان يهدف من وراء بحثه إلى غاية أخرى غير الوصول إلى الحقيقة، فإنه قد يحقق هذه الغاية الأخرى، لكنه لن يصل إلى الحقيقة، لسبب بسيط هو أنه لم يجعل الحقيقة هدفاً يريد الوصول إليه، وربما يحدث أن يصل مثل هذا الباحث بالصدفة إلى جانب من الحقيقة، فتضطره غايته الخاصة إلى الأعراض عنها أو عدم الاهتمام بها، خاصة إذا كان هذا الجانب من الحقيقة يتعارض مع غايته وهدفه الخاص.

نعم، وقد يكون الباحث في موضوع فلسفي مخلصاً في بحثه عن الحقيقة، لكنه لم يستطيع أن يصل إليها، أو وقع في الخطأ، إن مثل هذا البحث الذي يكمن في ثناياه الإخلاص، سيكون بحثاً نافعاً مفيداً، وإن حصل فيه الخطأ والقصور، ذلك أنه سيكون خطوة للأمام باتجاه الحقيقة يستفيد منها غيره من الباحثين الذين يأتون بعده فتتوالى الخطوات باتجاه الحقيقة، وتكون النتيجة الاقتراب شيئاً فشيئاً منها.

ونحب أن نوضح أن الإخلاص في البحث عن الحقيقة هو إخلاص لله سبحانه وتعالى، فالحقيقة والحق يشيران في النهاية وفي صورتهما الكلية إلى معنى واحد، وإذا كان الله هو الحق المطلق كما ذكر سبحانه وتعالى في كتابه الكريم، قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ﴾ [الحج: 62] فيكون الإخلاص في البحث عن الحقيقة في جوهره إخلاص لله الحق سبحانه وتعالى.

2- **الشجاعة الأدبية (أو الفكرية):**

المقصود باتصاف الفيلسوف بالشجاعة الأدبية (أو الفكرية) هو أن يكون نادراً على إعلان الآراء والنتائج التي وصل إليها في بحثه على الآخرين دون أن يخشى في ذلك لومة لائم، ما دام يعتقد أنها آراء صائبة، وأنه تم الوصول إليها بمنهج سليم.

إن اتصاف الفيلسوف بهذه الصفة أمر طبيعي وهو لا يتطلب من الفيلسوف عناءً خاصا إذا كان يعيش في مجتمع يتمتع أفراده بحرية التفكير المنضبطة المسؤولة، وهذه تختلف عن الحرية الرعناء غير المسؤولة (لأن أية حرية ينبغي أن يكون لها حدود وضوابط وإلا انقلبت عبثاً وفوضى) لكن العناء والمعاناة في سبيل نشر الآراء التي يعتقد الباحث الفلسفي صوابها في ضوء بحثه؛ تظهر في المجتمعات التي لا تتوفر فيها حرية الفكر حيث لا يسمح لصاحب الرأي أن يقول رأياً مخالفاً للرأي القوي السائد. وقد يصل الأمر إلى أن يدفع صاحب الرأي حياته ثمناً لإعلانه الرأي الذي يراه صواباً.

إن حرية التفكير المسؤولة تتيح أن تتعدد الآراء في الموضوع أو المسألة الواحدة، وقد يرى البعض أن تعدد الآراء في المسألة الواحدة يسبب الفوضى والنزاعات والخصومات، والحق أنه ينبغي أن ينظر إلى الأمر في مستويين: المستوى النظري والمستوى العملي، ففي المستوى النظري، مستوى التعرف على المشكلة أو الموضوع الذي نتصدى له، لا يوجد ضرر أو خطر من وجود عدة آراء مختلفة أو متفاوتة، بل إن كثرة الآراء واختلافها في هذا المستوى يزيد المشكلة وضوحاً ويزيد معرفتنا بجوانبها المختلفة، وقد يتولد من جملة الآراء المختلفة رأي يكون أكمل من الآراء الأخرى يجمع أغلب محاسنها؛ فإذا انتقلنا إلى المستوى العملي، مستوى التنفيذ والتطبيق فإنه ينبغي أن يكون هناك رأي واحد هو الذي يتم تنفيذه، ويجب أن يكون هناك اتفاق على هذا الرأي الذي سيتم تنفيذه أو تطبيقه.

إن كثرة الآراء وتنوعها في المستوى النظري والحوار بين أصحابها يؤدي – إذا كانت النوايا مخلصة في البحث عن الحقيقة والوصول إليها – إلى الوصول إلى أفضل الآراء ويسهل الاتفاق حوله.

وهذا هو جوهر مبدأ الشورى الذي أقره الإسلام حيث يستشير صاحب القرار التنفيذي في المجتمع أهل الرأي والفكر، ويستمع إلى آرائهم وحوارهم، ثم ينتهي الأمر

باختيار صاحب القرار لرأي واحد يطبقه وهو مطمئن إلى أن هذا الرأي المختار كان أفضل الآراء.

يمثل هذا السلوك الذي يتيح حرية الرأي المسؤولة يقل احتمال الوقوع في الخطأ، وتسير الأمور تبعاً لذلك إلى الأحسن، أما إذا منع المفكرون وأصحاب الرأي من إعلان آرائهم، خصوصاً إذا كانت تبين مواقع الخطأ والزلل والنقص، فإن احتمال وقوع الخطأ سيكون كبيراً بسبب الاعتماد على رأي واحد وحيد، وتبعاً لذلك لا تلبث الأمور أن تسير إلى الأسوأ إن لم يكن إلى كارثة.

وهكذا تؤدي إتاحة الفرصة للمفكرين لإعلان آرائهم على المجتمع إلى نتائج إيجابية.

ولأن هذا أمر هام وخطير كان على المفكر أن يعلن رأيه، مهما كانت الصعوبات والعقبات، وهنا تظهر شجاعته.

ولهذا أعلى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم شأن هذا الفعل، وجعله من أعلى أنواع الجهاد حيث قال: "أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر".

كما ذمّ بشدة من افتقد هذه الشجاعة الفكرية وجبن عن قول الحق وهو يعلمه، حيث قال: "الساكت عن الحق شيطان أخرس"، وذلك لما يترتب على مثل هذا الجبن في قوله الحق من نتائج سلبية على المجتمع.

3- سعة الأفق:

قد يفهم من سعة الأفق كثرة المعلومات والمعارف التي يلم بها الإنسان، وهو معنى يمكن أن تشير إليه عبارة سعة الأفق؛ غير أن الذي نقصده بهذه الصفة حين نصف بها شخصاً ما أو فيلسوفاً ما، هو أن هذا المرء لا يتعصب لرأيه لدرجة يعتبر فيها جميع الآراء الأخرى خاطئة، فهو يفسح مكاناً لآراء غيره بجانب رأيه، فيستمع إليها وينظر فيها، فلا يكون مغروراً ضيق الأفق يظن أنه وحده الذي يعرف والآخرين جهلاء مع أنه من الممكن دائماً أن يكون غيره أكثر منه علماً ومعرفة، وتوفيقاً إلى الصواب.

وهذا المعنى يؤكده القرآن الكريم في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾ ﴾[يوسف: 76] كما نجده في الأقوال المأثورة في تراثنا العربي إذا قيل: "يظل المرء عالماً ما طلب العلم، فإن ظن أنه علم فقد جهل".

وتعني سعة الأفق أيضاً أن يرجع الإنسان عن رأيه إذا ثبت له عدم صوابه بالدليل والحجة، فالرجوع عن الخطأ فضيلة كما قيل، وأن لا يجد حرجاً في قبول رأي غيره إذا قام الدليل والبرهان على صوابه.

والحق أن هذه الصفات الأخلاقية يجب أن يتحلى بها كل مفكر، بل وكل عالم، فهي ليست قصراً على الفيلسوف وحده.

المبحث السابع: أبرز صفات البحث الفلسفي والفلسفة

يتميز البحث الفلسفي والفلسفة بعدد من الصفات تشترك في بعضها مع فروع أخرى من فروع المعرفة، لكنها في الفلسفة أكثر بروزاً، وبعضها يخص الفلسفة وحدها، وفيما يلي أبرز هذه الصفات التي تخص الفلسفة:

1- الكلية والشمول:

المقصود بالكلية هنا هو أن الباحث الفلسفي حيث يبحث موضوعاً ما فإنه لا يبحث حالات فردية جزئية من هذا الموضوع، وإنما يبحث في الموضوع بصورة عامة شاملة لجميع أفراده، محاولاً الوصول إلى نتيجة أو حقيقة (كلية) تشمل في حكمها كل أفراد هذا الموضوع[1].

نعم، إن الباحث الفلسفي ينظر بالضرورة إلى بعض الحالات الفردية، وقد يستشهد بحالة فردية كمثال، لكن الحالة الفردية ليست أبداً هي غايته من البحث، وإنما – كما أشرنا آنفا- غايته معالجة الموضوع ككل، أي بكل أجزائه وأفراده، من أجل الوصول إلى نتائج كلية.

إذا تذكرنا موضوعات البحث الفلسفي الرئيسية (الإنسان وحقيقته وحياته وسلوكه فيها، والوجود والكون وأسس العلوم ومناهجها)، وحاولنا أن نفهم معنى الكلية بالتطبيق عليها، نستطيع القول بأن الباحث الفلسفي حيث يبحث، مثلاً، عن حقيقة الإنسان فهو لا يبحث في حقيقة فرد بعينه، ولا حتى حقيقة مجموعة محدودة من الأفراد، وإنما يبحث في حقيقة الإنسان بغض النظر عن زمانه ومكانه، أي حقيقة الإنسان باعتباره نوعاً يضم أفراداً كثيرين، وعندما يتعرض أيضاً لمفهوم الخير والشر المرتبط بالإنسان، فإنه يبحث ذلك بالنسبة للنوع الإنساني ككل وليس في خير فرد من الناس أو مجموعة محدودة من الأفراد.

والأمر كذلك حيث يبحث في حقيقة الوجود، فإنه لا يبحث في هذا الجانب أو ذاك من الوجود، كأن يبحث في الأرض وطبقاتها أو الأفلاك وحركاتها (لكل جانب من هذين

(1) انظر: يحيى هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص ص 31-33، في توضيحه لصفة الكلية.

علم جزئي خاص به هما علم طبقات الأرض وعلم الفلك)، وإنما يبحث في الوجود ككل باعتباره جنساً كليا يضم أنواعاً مختلفة، وهذه الأنواع بدورها قد تضم أنواعاً أخرى أصغر؛ ينظر إلى هذا الوجود نظرة واحدة شاملة ويثير الأسئلة المتعددة حوله، كأن يسأل عن أقسامه الرئيسة وعن حقيقته، وعن علته، وغير ذلك من الأسئلة العديدة التي أثارها الفلاسفة على مر العصور، وشكلت هي والإجابات المقدمة عليها مبحثاً رئيسياً هاماً من مباحث الفلسفة هو المعروف بمبحث الوجود (أو الأنطولوجيا) (انظر تفصيلاً عن مبحث الوجود في القسم الثاني).

هكذا إذن في كل موضوعات البحث الفلسفي نجد صفة الكلية ظاهرة بارزة على أنه ينبغي أن نشير هنا، إلى ما حدث في عصرنا الحاضر من انتشار فكرة التخصص الدقيق جداً في جانب محدود من جوانب الوجود أو المعرفة، وكثرة أنواع هذه التخصصات، مما ترتب عليه عدم القدرة على إعطاء نظرة كلية شمولية إلى الموضوع الواحد الذي يضم عناصر عديدة وأجزاء مختلفة .

إن كل متخصص ينظر من زاوية تخصصه الدقيق، وهي زاوية ضيقة جداً تفتقد صفة العموم والشمول والترابط مع النظرات الأخرى، وهي لا تستطيع أن تفي مثل هذه الموضوعات ذات الأبعاد والجوانب المختلفة حقها من الفهم؛ ولهذا ظهرت الحاجة إلى من يستطيع أن ينظر نظرة شمولية كلية إلى الموضوع الواحد ذي الأبعاد والجوانب المختلفة ويستطيع أن يستخلص من وراء التنوع والاختلاف في وجهات النظر الجزئية، نظرة كلية شاملة تعين بالفعل على الفهم الأوفى والأكمل للموضوع في عمومه.

لقد تبين للكثيرين من أصحاب الرأي، في المجتمعات الغربية على وجه الخصوص، أن دراسة الفلسفة وطريقتها الكلية في البحث، تساعدان كثيراً على تلافي هذه الآفة الناتجة عن انتشار فكرة التخصص الدقيق (هذه الفكرة التي كان سببها، كما هو معروف ازدياد المعرفة بصورة هائلة).

وهكذا بدأت النظرة إلى صفة الكلية في البحث الفلسفي تتغير لتصبح إحدى فضائل الفلسفة بعد أن كان ينظر إليها في مرحلة سابقة – من قبل بعض العلماء والمفكرين – على أنها صفة سلبية.

2- التعمق في البحث (البحث عن الأسباب والعلل البعيدة):

هذه صفة بارزة أخرى للبحث الفلسفي؛ إن الباحث الفلسفي لا يكتفي في بحثه بالوقوف عند السطح، أو عند ما يظهر له في النظرة العجلى من الموضوع الذي يبحثه أو يكتفي بمعرفة السبب القريب ..

إنه يبحث فيما دون السطح محاولاً الوصول إلى الجذور والأصول، يحاول الوصول من المظهر المتغير إلى الجوهر الثابت في الموضوع، ولا يكتفي بأقرب الأسباب، بل يريد أن يعرف سبب السبب، وسبب سبب السبب.. حتى يصل إلى أصل الأسباب وأولها في الأمر الذي يبحثه، كل ذلك هو الذي يكسب البحث صفة العمق، والبعد عن السطحية.

إن النظرة أو المعالجة السطحية للأمور والموضوعات تهتم بالتعرف على الأسباب القريبة المباشرة وتهمل بطبيعة الحال ما تحت السطح، هذا الذي غالباً ما يكون سبب ما ظهر على السطح، أو يكون أهم مما يرى على السطح، وبالتالي فمثل هذه المعالجة أو البحث سيكون بحثاً قاصراً ناقصاً غير مثمر. أما النظرة والمعالجة المتعمقة للأمور التي تبحث عن الجوهر وراء المظهر، وتبحث عن سبب الأسباب، فهي التي يتوقع لها أن تكون أكمل وأوفى ويرجى نفعها وثمرتها.

إن عدداً من الباحثين في عصرنا الحاضر من المتخصصين في العلوم الإنسانية (التي كانت فروعاً للفلسفة واستقلت عنها) غلبت على بحوثهم صفة السطحية، أي عدم الغوص والبحث تحت السطح الظاهر للوصول إلى الأسباب البعيدة للموضوعات والمشكلات التي يبحثونها، مما جعلهم – هم قبل غيرهم – غير راضين في كثير من الأحيان عن هذا الحال التي وصلت إليه مثل هذه البحوث، ووجدوا أن العلة كانت في اللجوء إلى أساليب ومناهج في البحث لا تهتم بالبحث عن الأسباب البعيدة للأمور والظواهر الإنسانية، وأن ذلك في جزء منه يرجع إلى إهمالهم دراسة الفلسفة.

واليوم نجد من بين كبار العلماء في العلوم الإنسانية، من ينادي بضرورة دراسة الطالب المتخصص في أحد هذه العلوم الإنسانية، الفلسفة، من أجل تلافي هذه الآفة التي أصابت بحوثهم بهجرهم دراسة الفلسفة (أقصد بهذه الآفة السطحية في البحث).

3- المعيارية والمثالية (الاهتمام بما ينبغي أن يكون):

هذه خاصية بارزة من خصائص البحث الفلسفي؛ فالفيلسوف بصورة عامة يهتم بالثابت أكثر من المتغير، وبما ينبغي أن يكون أكثر من اهتمامه بما هو كائن؛ فحين يبحث في أنواع السلوك الفردي أو الجماعي وفي الإنسان وحياته، فإنه اهتمامه ينصب بصورة رئيسية على الهيئة التي ينبغي أن يكون عليها هذا السلوك وهذه الحياة، وعلى المعايير التي تحدد هذه الهيئة.

إنه بالرغم مما حدث للفلسفة، من انفصال العلوم المختلفة عنها، إلا أن البحث فيما ينبغي أن يكون، وفي القيم والمعايير التي تحدد ذلك، ظل جزءاً أساسياً من البحث الفلسفي، ولا شك أن البحث عن ما ينبغي أن يكون هو رسم لصورة مثالية معيارية، وهي صورة تتصف بالثبات وعدم التغير.

نحتاج هنا إلى توضيح ما نقصده هنا بكلمتي مثالية ومعيارية. إن معنى مثالية الذي نتحدث عنه هنا، هو أنها وصف لكل هيئة أو نموذج أو مثال نتصوره على أنه الأكمل والأمثل، ونحدد معالمه بعقولنا محاولين الاقتداء به والاقتراب منه ما أمكن من خلال سلوكنا النظري أو العملي كأفراد أو جماعات.

ويمكن القول في ضوء هذا المعنى – بعيداً عن المفاهيم الخاصة التي حددتها بعض المذاهب الفلسفية لهذه اللفظة – بأن جميع الفلاسفة مثاليون، حتى الذي يرفض منهم أن يوصف بهذا الوصف، مثل بعض الفلاسفة الماديين، نستطيع أن نصفه في ضوء هذا المعنى الذي حددنا بأنه مثالي، لأنه يتحدث عما ينبغي أن يكون عليه السلوك والحياة والإنسانية بل والوجود أيضاً من وجهة نظره الخاصة، برغم أنه كان في ذلك مخالفاً ومناقضاً للصورة التي رسمتها الأديان السماوية كلها، بل والصورة التي رسمها الكثيرون من الفلاسفة على مر العصور.

بل وأكثر من ذلك أننا نجد الفلاسفة حينما يبحثون في الوجود وحقيقته وأقسامه، إنما يحاولون أن يصلوا إلى الصورة الثابتة التي تمثل من وجهة نظرهم حقيقة الوجود. فحين يرى البعض أن حقيقة الوجود مادة فقط، أو أنها روح فقط أو أنها مزيج من المادة والروح، أو أنها عنصر محايد ليس مادة ولا روحا .. الخ؛ فإن كل واحد منهم يحاول أن يحدد الصورة

الأمثل والأكمل للوجود والتي يتصور أن الوجود ينبغي أن يكون قد وجد وفقاً لها، وفي كل هذا نجد صفة (المثالية) بالمعنى الذي تحدثنا عنه، واضحة في فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك.

وكذلك نجد صفة (المثالية) في هذا الفرع الحديث نسبياً من فروع الفلسفة وأعني به فلسفة العلم، فالفيلسوف حين يبحث في الأسس التي يقوم عليها هذا العلم وفي منهج البحث فيه، فإنه يقصد – ذكر ذلك صراحة أم لم يذكره – إلى رسم صورة ما ينبغي أن يكون عليه هذا العلم في هذه الجوانب التي تعرض لها.

أما كلمة معيارية هنا، فإنها تعني المعيار أو المعايير التي نلجأ إليها في الحكم على الأمور المختلفة في قربها أو بعدها عن الحالة المثالية، إذ لا يجوز إصدار مثل هذه الأحكام دون وجود معايير للحكم، وكثيرا ما تكون الحالة المثالية أو الحالة الأكمل التي نسعى للوصول إليها والاقتراب منها هي نفسها معياراً تقاس الحالات الأخرى بالنسبة إليها.

ونحن نصادق صفة المعيارية بارزة في بعض موضوعات البحث الفلسفي بصورة مباشرة، مثل البحث الأخلاقي والبحث الجمالي (أي في علمي الأخلاق والجمال).

والواقع أن البحث الفلسفي تغلب عليه هذه الصفة بشقيها، أعني المثالية والمعيارية، برغم أن بعض جوانب البحث الفلسفي تركز على وصف وتحليل ما هو كائن وليس على رسم صورة لما ينبغي أن يكون، ذلك أن البحث فيما هو كائن غالباً ما يكون مقدمة أو خطوة لازمة لكي نصل في البحث إلى ما ينبغي أن يكون.

4- الفردية:

يتصف الموقف الفلسفي، الذي يسعى الباحث في الفلسفة إلى الوصول إليه، بالفردية، فهو يعكس ذات صاحبه الذي ينظر إلى الوجود والإنسان والحياة نظرة متميزة عن نظرات غيره من الفلاسفة، من حيث الزاوية التي ينظر منها، والجانب الذي يوليه عناية أكبر، والفكرة المركزية التي يجعلها منطلقاً لبناء موقفه.

ومع أن الفيلسوف يحاول أن تكون نظرته للوجود وللإنسان والحياة وغيرها نظرة كلية شاملة؛ إلا أنها لابد أن تأتي في النهاية معبّرة عن رؤية فرد واحد هو صاحبها وعاكسة خصائصه الذاتية، مثل عقيدته ومنطلقاته الفكرية وآماله وطموحاته فمهما حاول الباحث

الفلسفي أن يبعد هذه العناصر، فإن أثرها سيتسلّل إلى الآراء التي يقدمها بالضرورة بشكل بارز أحياناً أو خفي في كثير من الأحيان، بالإضافة إلى عكسها للزمان والمكان الذي عاشه الفيلسوف ولما فيهما من ظروف ومشكلات.

لقد وجدنا المواقف الفلسفية مختلفة ويعارض بعضها البعض الآخر- بصورة كلية أو جزئية- ويتأثر بعضها بالبعض الآخر، لكن دون أن يؤثر ذلك على فردية الموقف واستقلاليته وتميزه عن غيره من المواقف الفلسفية.

ويمكن تصور هذه الخاصية من خصائص الفلسفة، بالمقارنة مع العلم التجريبي الذي يجب أن يبدأ فيه العالم من حيث انتهى جميع العلماء السابقين في الموضوع الذي يبحثه، وهو لا يستطيع أن ينكر ما توصل إليه العلماء السابقون من نتائج صحيحة فيبدأ بداية جديدة، بل لا بد أن يكمل المسيرة ويعلي البناء بإضافة لبنة جديدة أو أكثر ترفع بناء العلم عاليا.

أما في الفلسفة فإنه يحق للفيلسوف أن يعترض على النتائج التي وصل إليها الفلاسفة السابقون عليه، وأن يبدأ ببناء موقفه الفلسفي بداية مخالفة لما بدأوا فيه، وينظر إلى الوجود والإنسان والحياة بغير المنظار الذي نظروا به، ومن زاوية مختلفة تماماً – كما أشرنا آنفاً- وهذا ما نجده واضحاً على سبيل المثال عند فيلسوف بارز هو ديكارت Descartes (ت 1650م)، الذي رفض كل المعرفة السابقة وبدأ تفلسفه من الشك في كل شيء، وبنى فلسفته على واقعة الشك ثم التفكير ليثبت وجوده أولاً ثم بعد ذلك وبناء عليه يثبت وجود الله.

ولذلك يُشبّه العلم بالبناء المتعدد الطوابق الذي يضيف كل عالم إليه لبنة جديدة أو مدماكا جديداً، فتتراكم المعرفة العلمية تراكماً متصلاً مستمراً باتجاه واحد؛ أما الفلسفة فتشبه بالبيوت المستقلة حيث يأتي كل فيلسوف ويشيد لنفسه وحدة سكنية مستقلة بجانب الوحدات القائمة تختلف أو تتشابه معها في بعض أجزائها.

وهكذا تتراكم المعرفة الفلسفية تراكماً منفصلاً ومنقطعاً لا يسير بالضرورة في اتجاه واحد، بل يسير في أكثر من اتجاه، لكنه تراكم لوحدات تتميز بالفردية، وهذه الوحدات هي المواقف الفلسفية المختلفة للفلاسفة المتعاقبين على مرّ العصور.

5- الجـدليـة:

تتميز الفلسفة بصفة أخرى نبّه إليها وتحدث عنها بصورة مفصلة عميقة الفيلسوف الألماني هيجل Hegel (1770 – 1831م)، ولن نعرض هنا لتفصيل ما قاله هذا الفيلسوف، وإنما نقصد توضيح هذه الخاصية من خصائص الفلسفة.

الجدلية مشتقة من الجدل، وفي الجدل الذي لا يكون هدفه الجدل فقط يعارض المجادل من يتجادل معه، ويحاول كل مجادل أن يقنع الآخر بوجهة نظره، وتظهر أثناء الجدار آراء جديدة، قد تكون آراء توفيقية تجمع وتوفق بين الآراء المتعارضة، وقد تكون مختلفة، إلى حد قريب أو بعيد، عن أي منها.

هذا الجدل الذي قد يحدث بين المتجادلين في جلسة واحدة وجهاً لوجهه، يحدث مثله في تاريخ الفلسفة، لكن ليس في جلسة واحدة ولا مواجهة مباشرة، فقد يأتي فيلسوف ويجادل فيلسوفاً آخر سابقا عليه، تفصل بينهما مئات السنين، ويأتي ثالث بعده ويجادلهما معاً، فيأتي بآراء توفيقية أو مخالفة لآرائهما، ثم يأتي رابع ويجادل الجميع، أو يجادل الأخير، أو يجادل فيلسوفا آخر غير هؤلاء جميعا.

كل ذلك قد حدث في تاريخ الفلسفة، وهكذا فالجدل مستمر في تاريخ الفلسفة، وهو بلا شك أحد خصائصها.

والواقع أن الجدل هو أحد الأسباب التي تثري الفلسفة وتاريخها، فلو لم يكن هناك جدل في تاريخ الفلسفة لما كانت الفلسفة على ما هي عليه من تنوع وعمق في الآراء والمواقف، كما ينتج عن الجدل أن تسقط الآراء الغثة الهزيلة وتهمل، لأن الجدل يكشف عن حقيقتها، فلا يظل موضع درس وجدل من الآراء والمواقف الفلسفية إلا ما كان هاما وله جدوى، والهام من الآراء والمواقف الفلسفية، صفته أن يكون قادراً على أن يتولد منه وينشأ عنه من خلال النقد والجدل أفكار جديدة باستمرار، مما يجعل تراث الفلسفة الحقيقة تراثاً متواصلاً مترابطاً في صورة خاصة، وتظل أجزاؤه التي هي المواقف الفلسفية، رغم كونها متميزة مستقلة، كما وضحنا آنفا، غير مقطوعة الصلة البتة عن غيرها من المواقف السابقة أو اللاحقة، فالجدل يجعل هذه المواقف مترابطة ومتواصلة دون أن يلغي فرديتها وتميزها.

6- تعكس ظروف العصر وتتجاوزها

يوجه إلى الفلسفة – في بعض الأحيان- النقد بأنها بحث عقلي مجرد بعيد عن واقع الحياة ومشكلاتها، وأن الفلاسفة يعيشون في أبراج عاجية منعزلين، لا يعلمون من أمر الحياة ومشكلاتها وواقعها شيء يذكر.

والواقع أن الأمر قد يبدو كذلك، في بعض الأحيان، عند النظرة الأولى العجلى لشخص لم يتهيأ له الاطلاع على مختلف مباحث الفلسفة؛ مما يزيد المرء منها نفوراً. والحق أن المدقق في الأمر يجد خلاف ذلك، فالفيلسوف هو إنسان مرهف الحس، شأنه شأن اي مفكر آخر، يعيش في بيئة معينة، ويحس بالمسؤولية نحو مجتمعه الخاص به والمجتمع الإنساني برمته.

فباعتباره إنساناً يعيش في بيئة معينة، فإنه يتأثر بما في هذه البيئة من ثقافة وفكر ومعتقدات وتراث وعادات وتقاليد وقيم مختلفة، وبما تزخر به من مشكلات وقضايا متنوعة، فالبيئة بما تضمه من عناصر ومؤثرات عديدة ستترك بلا شك طابعها وبصماتها على عقله وطريقة تفكيره، وتحدد بصورة شعورية أو لا شعورية منطلقات تفكيره الأساسية.

ولأن الفيلسوف إنسان مرهف الحس، نجده يحس قبل غيره في أغلب الأحيان، بنبض الحياة وجريانها بكل ما يزخر به تيارها من أمور ومشكلات، وهو يحس ذلك ويدركه إما مباشرة بالملاحظة أو بصورة غير مباشرة عن طريق الاستنتاج من الأسباب والمؤثرات والقرائن المختلفة، فيرى بعين عقله – في بعض الأحيان – المشكلة قبل وقوعها.

ولأن الفيلسوف مفكر يشعر بالمسؤولية تجاه مجتمعه المحلي خاصة والمجتمع الإنساني بعامة، فإنه حين يدرك واقع مجتمعه وظروفه ومشكلاته، يجد نفسه بصورة تلقائيه مندفعاً لممارسة هذه المسؤولية نحو الآخرين، بقدر ما تسمح به قدراته وإمكاناته، مسخراً في سبيل ذلك ما اكتسبه من معلومات وخبرة فلسفية (أثناء دراسته للفلسفة)، فيبدأ بطريقته الخاصة، في معالجة القضايا والمشكلات القائمة في مجتمعه وعصره، وغالباً ما يلجأ الفيلسوف إلى التأصيل للمشكلات التي يتصدى لها، أي البحث عن أصولها ومبادئها الأساسية وأسبابها البعيدة، واضعاً المشكلات الجزئية ضمن إطار كلي عام، أي ضمن النوع الذي تتدرج فيه.

إن الفيلسوف في هذا العمل:

أولاً: يعكس لنا من جهة ما هو موجود في عصره من ظروف وما قائم فيه من مشكلات بصورة غير مباشرة، لكنها ليست عسيرة الإدراك على الباحث والدارس المتأني في عمله، فعلى سبيل المثال حين نجد فيلسوفاً بارزاً يؤلف لنا كتاباً في الأخلاق موضحاً غالبة المسائل التي تتعلق بالموضوع – كالذي فعله أرسطو في كتابه: الأخلاق إلى نيقوماخوس – نستطيع أن نستنتج أنه كانت هناك حاجة في مجتمعه وعصره إلى مثل هذا العمل، أو بعبارة أخرى نستنتج أنه كانت هناك أزمة أخلاق في مجتمعه.

ومن أمثلة الفلسفات التي تعكس ظروف ومشكلات المجتمع التي تظهر فيه، الفلسفة العملية (البرجماتية) التي ظهرت في أمريكا في القرن العشرين وهي تعكس الحياة في ذلك المجتمع، حيث كل فرد يسعى إلى تحقيق النجاح في حياته العملية، فجاءت هذه الفلسفة لتقول لنا: إن أية فكرة تكون صحيحة إذا ترتبت عليها نتائج عملية نافعة في الحياة.

هذه الحقيقة، أعني أن الفلسفة تعكس واقع وظروف المجتمع والعصر الذي تظهر فيه، تشترك فيها الآداب والفنون أيضاً، ولكن كل منها يعكسها بطريقته الخاصة، وقد قيل منذ وقت طويل إن الأدب مرآة تعكس صورة الحياة، ومثل هذا القول يمكن أن يقال عن الفلسفة.

ثانياً: ليس الفيلسوف في عمله المشار إليه آنفاً، مجرد مرآة تعكس فقط، وإنما يقوم، كما تقدمت الإشارة، بملاحظة عصره وتأمل ما فيه من قضايا ومشكلات وأحوال، ثم يقوم بتجاوز هذا الواقع لرسم صورة ما ينبغي أن يكون عليه، محاولاً أن يؤصل هذه الصورة التي يرسمها على مبادئ راسخة ثابتة بقدر طاقته، كما يتعرض من خلال ذلك، في الأغلب، لاقتراح الحلول للمشكلات القائمة.

7- تاريخ الفلسفة فلسفة:

هذه الصفة خاصة بالفلسفة، وتتضح هذه الصفة أكثر عند المقارنة مع العلم وتاريخه، فتاريخ علم من العلوم (التجريبية) هو تدوين مجموعة النتائج التي وصل إليها العلماء في هذا العلم منذ بدء البحث فيه من أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر، وهذه

النتائج منها ما ثبت صوابه فأصبح جزءاً من العلم، ومنها ما ثبت خطؤه، فخرج من دائرة العلم، لكنه ظل جزءا من تاريخ هذا العلم.

أما في الفلسفة فتاريخ الفلسفة، الذي يشمل جملة المواقف الفلسفية للفلاسفة على مر العصور، هو فلسفة، فنحن لا نستطيع أن نسقط موقفاً منها ونقول: إن هذا الموقف الفلسفي ليس فلسفة ولكنه ينتمي إلى تاريخ الفلسفة على شاكلة ما ذكرنا في العلم، بل إن أي موقف فلسفي هو فلسفة وهو جزء من تاريخ الفلسفة الطويل في آن واحد.

نعم إن بعض الفلاسفة اللاحقين يعارضون فلاسفة سابقين ويفندون مواقفهم، لكن ذلك لا يعني سقوط مواقف هؤلاء السابقين، لقد نقد أرسطو أفلاطون، لكن فلسفة أفلاطون ظلت قائمة، وانتقد ديكارت أرسطو ومع ذلك ظلت فلسفة أرسطو قائمة. وهكذا تنشأ المواقف الفلسفية الجديدة فتثري الفلسفة وتاريخها لكنها – كما أسلفنا – لا تلغي المواقف السابقة بحيث لا تعود فلسفة.

هذه الخاصية تلقي على الباحث الفلسفي عبئاً كبيراً إذ يتحتم عليه – حتى يقوم بمهمته على أتم وجه – أن يدرس تاريخ الفلسفة كلها (أي جملة المواقف الفلسفية) منذ نشأتها حتى عصره، على خلاف الباحث في العلم التجريبي فإنه ليس من الضروري، لأداء مهمته على الوجه الأتم، أن يدرس تاريخ العلم، وإنما عليه فقط أن يعرف الحقائق العلمية التي تم التوصل إليها في علمه حتى عصره.

المبحث الثامن: الفلسفة تعكس جانباً من طبيعة الإنسان

من المعلوم والملاحظ أن الإنسان مهما بلغت قوته وعلمه فهو كائن محدود غير كامل، تقيده حدود الزمان والمكان وتقيد قدراته العقلية والمادية وتحد من حريته عوامل عديدة كالأهواء والرغبات والشهوات الموجودة في طبيعته الإضافة إلى الموجودات والكائنات التي تحيط به.

ومع أن الله سبحانه وتعالى كرّمه وفضله على كثير من مخلوقاته إذ قال عزّ وجلّ في كتابه الكريم: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾[الإسراء: 70]؛ إلا أنه سبحانه وتعالى ذكر أن الإنسان، خلق ضعيفاً وكان عجولاً، وأنه يطغى، وأنه ظلوم، وأنه أكثر شيء جدلاً ... الخ، وهذه بلا شك صفات نقص تلازم الإنسان وتلازم ما يصدر عنه من أنواع السلوك سواء أكان سلوكاً مادياً عضلياً أم سلوكاً معنوياً عقلياً.

الفلسفة باعتبارها نوعاً من النشاط العقلي الذي يبذله الإنسان في سبيل الوصول إلى معرفة حقائق الأشياء تنعكس فيها بالضرورة صفات الإنسان التي أشرنا إليها آنفاً، فالإنسان محدود الطاقة والقدرة، لذلك ستكون النتائج التي يصل إليها على قدر طاقته وليست مطلقة.

ثم إن قيود الزمان والمكان – برغم محاولته الفكاك منهما – تحد من قدرته على الوصول إلى معرفة شاملة لكل جوانب الوجود والحياة، وتساهم في جعل نظرته إليها من زاوية خاصة، كذلك يصعب أن يخلو ما يصل إليه الإنسان في مجال المعرفة من جميع صفات النقص الملازمة لطبيعته الإنسانية – كما يصعب أن يتجرد من عواطفه وميوله وأهوائه تجرداً كاملاً، وبالتالي فإننا لا ينبغي أن نتوقع أن نجد مفكراً أو فيلسوفاً ما، كل ما وصل إليه من معرفة ونقله إلينا صائب تماماً خالٍ من كل أنواع القصور أو النقص، لأن من كانت هذه صفاته وصفته معرفته فإنه سيكون في هذه الحالة معصوماً من الخطأ، والعصمة من الخطأ ليست إلا للأنبياء والرسل المؤيدين بالوحي الإلهي.

ثم إنه بسبب صفات النقص هذه الملازمة لطبيعة الإنسان يصعب أن يكون الفيلسوف موضوعياً بالمعنى التام لهذا المصطلح، فلا بد أن تتأثر أفكاره ووجهات نظره

بعوامل ترجع إلى ذاته الخاصة به من ثقافة ومعتقدات وميول وأهواء... الخ، وهذا يؤدي إلى أن لا يكون كل ما يصدر عن هذا المفكر أو الفيلسوف من آراء صواباً خالياً من النقص أو الخطأ، ولكنه بالمقابل يندر ندرة فائقة أن نجد فيلسوفاً وصفته الأجيال المعاصرة له أو اللاحقة بهذا الوصف (أي بأنه فيلسوف) ثم يكون كل ما قاله أو قدمه من آراء أو وجهات نظر خطأ كله، بل لا بد أن تكون فيه بعض الأفكار الصحيحة ذات الأهمية، فلو كان كل ما صدر عنه من آراء وأقوال خطأ كله، فإنه بالتأكيد لن تعترف به الأجيال المعاصرة له واللاحقة، ولن تصفه بأنه مفكر أو فيلسوف.

من هذا التحليل نصل إلى حقيقة أن الفلسفة من حيث هي جهد إنساني يلازمها الصواب والخطأ، وهو أمر يؤيده استقراء تاريخ الفلسفة، فلو أخذنا أي واحد من مشاهير الفلسفة أو الفكر في الشرق أو الغرب، ونظرنا في كتاباته فإننا نجد فيها مصداق ما قررنا آنفاً، وهو أن هذه الكتابات تنطوي على بعض الأفكار الهامة الصحيحة ولكنها أيضاً تنطوي على بعض الأفكار والآراء الناقصة أو الخاطئة.

كما يؤكد ذلك ما تقوم به الفلسفة نفسها من محاولات تصحيح نفسها بنفسها عبر التاريخ، فنحن لا نجد فيلسوفاً إلا وقد انتقد الفلاسفة السابقين وبين عدداً من مواضع الخطأ أو القصور في فلسفاتهم برغم احترامه الكبير لهم واعترافه بفضلهم عليه، لقد انتقد أرسطو آراء أستاذه أفلاطون برغم احترامه الشديد له، و الكندي يشكر آباء الفلاسفة الذين قدموا الكثير من المعرفة للإنسانية فوق شكره لهم؛ لكن ذلك لم يمنعه من تصحيح بعض أخطائهم.

إذا كان الأمر كذلك فإن علينا ونحن ندرس الفلسفة أن نضع هذه الحقيقة نصب أعيننا فندرس الفلسفة دراسة نقدية واعية بهذه الخاصية من خصائصها، بل إن الدراسة النقدية للفلسفة تصبح أمراً ضرورياً واجباً.

لكن نقدنا للآراء الفلسفية يجب أن يتم وفق معايير أساسية نتقبلها وتساعدنا في تمييز الصواب من الخطأ فيها، وهذا ما سنوضحه في المبحث التالي.

المبحث التاسع: معايير نقد الأفكار

وصلنا في الفقرة السابقة إلى تقرير أن الفلسفة جهد إنساني يلازمه الصواب والخطأ وأننا لا نجد فيلسوفاً كل ما جاء به من آراء صواب لا خطأ فيه، أو خطأ كله لا صواب فيه البتة، فإذا كنا ندرس الفلسفة لنستفيد مما فيها من آراء ووجهات نظر صائبة ونافعة بالتقاط هذه الآراء واقتنائها، وكانت هذه الآراء الصائبة مختلطة في غالب الأحيان بالأفكار غير الصائبة أو الناقصة، فإن إحدى المشكلات الرئيسية التي تواجه دارس الفلسفة الجاد، ستكون مشكلة التمييز بين الأفكار الصحيحة والخاطئة أو الناقصة.

الواقع أنه يصعب على مثل هذا الدارس أن يقوم بعملية التمييز هذه دون وجود معايير لنقد الأفكار وتمييزها، يزن الأفكار في ضوئها ويصدر حكمه عليها بعد ذلك عن وعي وثقة بما يفعل.

لذا سنقترح على دارس الفكر والفلسفة ثلاثة معايير يسهل عليه استخدامها في عملية نقد الأفكار وتمييزها حتى لا يتيه أو يضل في خضم الآراء واختلافها وكثرتها.

أول هذه المعايير هو :

معيار العقيدة الإسلامية:

هذا المعيار موجه للناقد المسلم، أما غير المسلم فيمكنه الرجوع إلى المعيارين الآخرين، ونقصد بهذا المعيار أن نعرض الأفكار والآراء والنظريات على العقيدة الإسلامية وأصولها، فإن وجدنا فكرة أو رأياً أو نظرية تعارض أو تناقض أصلاً من أصول العقيدة الإسلامية نحكم عليها بالخطأ والبطلان دون تردد.

وهذا الحكم مستند إلى قانونين من قوانين الفكر والمنطق وهما : قانون القضايا المتناقضة وقانون القضايا المتضادة، وهما يقضيان بأن القضيتان المتناقضتان أو المتضادتان لا تصدقان معاً، فإذا صدقت قضية ما فإن القضية المناقضة أو المضادة لها ستكون بالضرورة كاذبة، فنحن إذا كنا مسلمين حقاً، فإن معنى ذلك أن تكون قضايا العقيدة الإسلامية قضايا صادقة يقينية عندنا، وعليه تكون القضايا المناقضة أو المتضادة لها قضايا كاذبة ضرورة، أما إذا لم ندخل نحن المسلمين اعتبار عقيدتنا الإسلامية في حسابنا عند نقد الأفكار وتقييمها فإننا

عندئذ سنكون غير أمناء على عقيدتنا التي تشكل جوهر هويتنا الثقافية والحضارية والتي بها قوام وجودنا كأمة عربية إسلامية.

ويحسن التذكير بأن بعض الفلاسفة المسحيين استخدموا العقيدة المسيحية معياراً لنقد الأفكار، وهو ما فعله فكتور كوزان، وهو من فلاسفة فرنسا في القرن التاسع عشر.

معيار العقل: المنطق ومناهج البحث:

هذا المعيار يلقى قبولاً لدى جميع الفلاسفة، والمقصود بهذا المعيار هو أنه إذا أردنا أن ننظر في آراء وأفكار فيلسوف ما لنحكم عليها ونميز فيها بين الصواب والخطأ، فعلينا أن نستخدم قوانين الفكر والمنطق وشروط الاستدلال الصائب لنرى إذا كانت هذه الآراء والأفكار قد تم الوصول إليها بطريقة صحيحة، فننظر في المقدمات والقضايا التي استند عليها الباحث وسلم بها ويبدأ منها بحثه، هل هي قضايا صادقة أو مسلمة لا خلاف حولها ويتفق الجميع على صدقها؟ أم أنها على خلاف ذلك؟ ثم ننظر في الخطوات التي انتقل خلالها من هذه المقدمات حتى وصل إلى الآراء أو النتائج، فإذا كانت المقدمات صادقة أو مسلمة لا خلاف على صدقها، وكانت كل هذه الخطوات منسجمة ومستوفية لشروط الاستدلال الصحيح؛ فإننا نحكم على هذه النتائج بأنها صائبة، أما إذا كانت المقدمات كاذبة أو لم تجر مراعاة هذه الشروط أو بعضها، فإننا لا نستطيع أن نطمئن إلى ما أورده من آراء ونتائج، وبالتالي نحكم عليها بعدم الصواب.

وكذلك إذا وجدنا عند الفيلسوف آراء في موضوع ما يعارض بعضها أو أحدها الآراء الأخرى أو يترتب عليها نتائج متعارضة، فإننا – في ضوء قوانين العقل والمنطق – نحكم عليها بعدم الصواب أيضاً، ذلك أن فكر الفيلسوف وآراءه التي يتوصل إليها ينبغي أن تكون متسقة بصورة عامة – أي غير متعارض – وبخاصة في الموضوع الواحد الذي يضم عدداً من الآراء الجزئية.

ولا شك أن دراسة علم المنطق ودراسة مناهج البحث المختلفة تساعدنا كثيراً في استخدام هذا المعيار استخداماً أدق وأكمل، وإن كان ذلك لا يمنع وجود أناس يقومون بنقد الأفكار في الغالب نقداً متمشياً مع قوانين العقل والمنطق دون أن يدرسوا المنطق دراسة فنية

رسمية، وذلك لأن قوانين المنطق والفكر الأساسية هي كما يقول أغلب المفكرين قوانين موجودة في العقل الإنساني بصورة فطرية.

معيار المنفعة العامة:

المقصود بذلك أن أي رأي أو فكرة أو وجهة نظر يترتب عليها نفعاً في حياتنا العملية يعم غالبية أفراد المجتمع، فإننا نحكم على مثل هذه الفكرة أو الرأي بالصواب، كأن تيسر هذه الفكرة أمراً كان صعب التحقيق أو تحسن مستوى حياتنا وتيسرها بصورة لا ينتج عنها أضرار جديدة، وبطبيعة الحال فإننا كما قلنا لا نقصد منفعة شخص ما أو منفعة فئة قليلة من الناس، وإنما المنفعة العامة.

هذا المعيار مستمد من روح ديننا الإسلام الحنيف الذي يقبل كل أمر فيه منفعة عامة أو مصلحة عامة ويحث عليه، فقد جعلت المصلحة العامة مصدراً من مصادر التشريع في الإسلام يلجأ إليها بعد القرآن والسنة والإجماع والقياس، ولذلك فإن معيار المنفعة العامة لا يتعارض مع العقيدة الإسلامية بل هو يساندها ويعضدها.

وقد حدثنا القرآن الكريم عن الآراء والأفكار عموماً فوضح أن الآراء النافعة تبقى ويتداولها الناس، وأن الباطلة سرعان ما تندثر، فقال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾[الرعد: 17]، وقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام يستعيذ في دعائه من العلم الذي لا ينفع.

والسؤال الذي قد يثار هنا هو حول مدى اتساق هذه المعايير الثلاثة، فقد يسأل سائل ألا يمكن أن يكون معيار العقيدة متعارضاً مع معيار العقل والمنطق؟ أو يكون معيار العقل والمنطق متعارضاً مع معيار المنفعة.

الجواب على ذلك أن هذه المعايير الثلاثة ليست في حقيقتها متعارضة ولا متناقضة، وتوضيح ذلك أن قضايا العقيدة الإسلامية كلها قضايا معقولة أثبتت الأدلة العقلية والبراهين المنطقية صوابها وعدم مناقضتها للعقل وقوانينه وما يقضي به، وهذا ما قام به علماء الكلام على صورة مفصلة وافية.

كما أشرنا آنفاً إلى أن المنفعة العامة من حيث هي مبدأ ومعيار للأفكار لا تتعارض مع العقيدة الإسلامية بسبب ما أقره علماء المسلمين من اعتبار المنفعة العامة أصلاً من أصول التشريع لتحقيقها مقاصد الشريعة.

ثم إن المنفعة العامة أيضاً لا تتعارض مع العقل وقوانينه فليس في العقل مبدأ يعارض القول بأن ما فيه منفعة حقيقة للإنسان أمر غير معقول أو متناقض.

وهكذا نرى أن هذه المعايير متناسقة ومتعاضدة ولا يناقض أحدها المعايير الأخرى.

يمكن للباحث الناقد أن يستخدم هذه المعايير منفردة أو مجتمعة مع ملاحظة أن ما تجيزه هذه المعايير مجتمعة يكون أدعي إلى القبول ومثله ما تعارضه هذه المعايير يكون أولى بالرفض.

على أنه ينبغي التنبيه إلى أن ما نقبله من الأفكار كمسلمين ينبغي أن يكون متوافقاً مع المعايير الثلاثة غير مخالف أو معارض لأي منها؛ أما في حالة الرفض فإن تعارض الأفكار مع معيار واحد على الأقل يكفي لرفض هذه الأفكار.

الفصل الثالث

الفلسفة و الدين

الفصل الثالث

الفلسفة والدّين

تمهيد:

من الموضوعات التي يحتاج دارس الفلسفة وبخاصة والمتعلم بعامة، أن يتعرف على حقيقتها، موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين، وبخاصة إذا كان هذا الدارس أو المتعلم ينتمي إلى مجتمع يسوده دين شامل، ويجعل لهذا الدين الاعتبار الأول والأهم في شؤونه المختلفة كالمجتمع العربي الإسلامي، بجانب ذلك فإن الكشف عن العلاقة بين الفلسفة والدين في جوانبها الرئيسية يؤدي إلى الهدف الذي نحن بصدده هنا، وهو زيادة توضيح طبيعة الفلسفة، الأمر الذي إذا ما وضح بصورة جيدة، أدى في نظرنا إلى أن تتلاشى من الأذهان تلك الفكرة السلبية عن الفلسفة التي سادت في المجتمع الإسلامي فترة من الزمن، والتي لا زال لها بعض الآثار إلى الآن، وهي أن الفلسفة تعارض الدين وتضاده، وأن دراستها تجعل الإنسان يستغني بها عن الدين وما فيه من هداية إلهية.

من الأسئلة الأولى التي يمكن أن تطرح السؤال الآتي: أيهما أقدم وأسبق في الظهور؛ الدين أم الفلسفة؟

يرى أغلب الباحثين في تاريخ الفلسفة أن الفلسفة ظهرت متأخرة عن الدين وأنها نشأت في أحضانه، ويعللون ذلك بأن نشوء الفلسفة – من حيث هي بحث يقوم على التفكير العقلي – يحتاج إلى تطور في الحياة الاجتماعية، وإلى جانب من الحضارة المستقرة، بالإضافة إلى إحراز تقدم في بعض العلوم كالرياضيات والفلك، وهذا ما يؤيده الدليل التاريخي، فنحن نعلم أن الأنبياء معلمو البشرية الأوائل، قد سبقوا ظهور الفلاسفة بوقت طويل، وأن الفلاسفة لم يظهروا بهذا الوصف المتميز، باعتبارهم باحثين عن الحقيقة بطريقة عقلية، إلا في مرحلة متأخرة من حياة البشرية هي مرحلة الحضارة اليونانية أي منذ القرن السابع قبل الميلاد.

على أن التفكير الفلسفي في مراحله الأولى وفي الحضارات السابقة على الحضارة اليونانية، لم يكن منفصلاً تماماً عن الدين والثقافة الدينية، إذ أخذ الفلاسفة اليونانيون الأوائل

الكثير من أصول فلسفاتهم وعناصرها الرئيسة من الأديان السابقة وبخاصة الديانة المصرية القديمة، كما ذكر بلوتارخ في رسالته عن إيزيس وأوزوريس، وكان الفكر الأسطوري الديني بمثابة المرحلة الانتقالية أو الممهدة لنشوء التفكير الفلسفي الذي يعتمد على التفكير العقلي المنظم بعيداً عن الأساطير.

بعد أن عرفنا أن ظهور الفلسفة متأخر على ظهور الدين بصورة عامة، ننتقل إلى توضيح العلاقة بينهما من خلال تحليلها إلى العناصر الآتية: العلاقة التاريخية، والمصدر، والموضوع، والمنهج، والأهداف؛ ثم نختم هذا الموضوع بتوضيح دور ومدخل الفلسفة في كل من الإيمان والإلحاد.

على أنه ينبغي أن نشير إلى أننا نتحدث هنا عن الأديان السماوية بعامة مع الاهتمام الخاص بالدين الإسلامي في بعض المواضع.

1- العلاقة بين الفلسفة والدين تاريخياً:

سنشير هنا إلى علاقة الفلسفة بالدين عند اليونان ثم عند أهل الأديان السماوية الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام.

أ- الفلسفة والدين عند اليونان:

تقوم ديانة اليونان القديمة على تعدد الآلهة، فهناك آلهة عديدة يختص كل واحد منها بجانب من جوانب العالم أو ظاهرة من الظواهر الكونية أو الإنسانية، فهناك إله السماء وإله الأرض وإله اليابسة وإله البحر وإله المطر ... الخ، وهناك إله الجمال وإله الحب وربات الفنون المختلفة... الخ، ولهذه الآلهة رئيس أو كبير هو زيوس، ومقر هذه الآلهة جبل الأولمب، ولهذه الآلهة جميع صفات البشر فهم يحبون ويكرهون ويتنافسون فيما بينهم ويتحاسدون ويتخاصمون، إلا أنهم يختلفون عن البشر في أنهم خالدون غير فانين، وباختصار فقد صور اليونانيون آلهتهم على صورة البشر.

وقد رسخ الشعراء القدامى مثل هوميروس وهزيود، هذا التصور للآلهة في عقول اليونانيين من خلال أشعارهم وأساطيرهم وقد كان لهذه الديانة معابدها وكهنتها، ومن هذه المعابد معبد أبولو في مدينة دلفي Delphi.

عندما ظهر التفكير الفلسفي المنظم في بلاد اليونان؛ تأثر الفلاسفة في البداية بالثقافات الدينية التي ترجع إلى ديانات الحضارات القديمة المجاورة كالحضارة المصرية القديمة والفارسية، وكان ذلك واضحاً عند امبادوقليس وهيراقليطس وفيثاغورس وأفلاطون وغيرهم، ولم يعارض الدين اليوناني ورجاله إدخال هؤلاء الفلاسفة عناصر من ديانات وثقافات أجنبية في فلسفاتهم وتصوراتهم للكون والإنسان، لكن عندما بدأ بعض الفلاسفة يوجهون النقد إلى الآلهة، ويسخرون منها ومن الكهان القائمين على هذه الديانة، تعرضوا لبعض الضغوط ولأنواع من الاضطهاد أو المضايقات، فحين قال إكسانوفان (570-478ق.م) بأن صورة آلهة اليونانيين صورة بشرية خلعوا عليهم هيئتهم وعواطفهم ولغتهم تعرض للاضطهاد واضطر أن يقضي حياته متجولاً في أرض هلاس.

كما حكم على أناكساجوراس (500-428ق.م) بالإعداد لقوله إن النوس (العقل) هو القوة التي تحكم العالم، ولولا أصدقاؤه من ذوي النفوذ لنفذ فيه حكم الإعدام.

ومن الأخبار المشهورة ما حدث لسقراط الذي وجهت إليه تهمتين هما تسفيه الآلهة وإفساد عقول الشباب؛ فحكم عليه بالإعدام، وقبل هو تنفيذ الحكم طاعة لقوانين بلده.

كما اتهم أهل أثينا أرسطو في أواخر أيامه لقوله بعدم جدوى الصلاة وتقديم القرابين، وطالبوا بمحاكمته.

لكن هذه الضغوط والمضايقات التي واجهها بعض فلاسفة اليونان لم تكن عائقاً أمام نشر آرائهم في الله والإنسان والأخلاق والسياسة والاجتماع، هذه الآراء التي أخذت تحل بالتدريج، محل الأفكار والتصورات الدينية القائمة الهزيلة والمليئة بالخيال والتناقض، وبدأ الناس يلجأون إليها في مواجهة الحياة وما كانت تزخر به من مشكلات بدلاً من الرجوع إلى ديانتهم التي أثبتت عجزها عن تقديم العون والهداية للإنسان في حياته وبخاصة في أوقات الأزمات، والتمسوا في الفلسفة العزاء الذي لم يجدوه أيضاً في هذه الديانة.

وهكذا يمكننا القول إن الفلاسفة في بلاد اليونان قد قاموا بتلبية حاجة أساسية للأفراد والمجتمعات قصرت الديانة القائمة في تلبيتها، وهي أخص وظائف الدين، وأعني بذلك هداية الناس وتقديم العون والعزاء لهم في الأزمات والمصائب.

ولا ينبغي أن تفوتنا ملاحظة أن رجال الدين في بلاد اليونان قد هاجموا بعض الفلاسفة الذين تقدمت الإشارة إليهم، لأنهم وجدوا في أفكارهم خطراً على مناصبهم ومراكزهم الاجتماعية العالية التي كانوا يتمتعون بها، لأن انهيار الديانة يعني انهيار مناصبهم وزوال هذه المكانة الاجتماعية العالية التي كانوا يتمتعون بها.

والواقع أننا سنجد هذا العامل الشخصي المصلحي قائماً باستمرار، ونحن نتعرض للعلاقة التاريخية بين الفلسفة والدين، والتي قد يكون الأصوب أن نسميها العلاقة بين الفلاسفة ورجال الدين.

ب- الفلسفة والدين عند اليهود:

الديانة اليهودية ديانة مغلقة بسبب الفكرة الواهمة التي يعتقدها اليهود، وهي أنهم شعب الله المختار وأحباؤه، فضلهم وميزهم على غيرهم من الشعوب، وجعل لهم الحق في السيطرة على شعوب وأمم الأرض جميعاً، ولهذا يعتقدون أن اختلاطهم بغيرهم من الشعوب يفسد نقاء عرقهم ويفسد معتقدهم، ولذلك فهم لا يسعون إلى نشر دينهم بين الناس.

في عهد البطالمة، وفي الإسكندرية على وجه التحديد، جرت ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية على يد اثنين وسبعين مترجماً، واشتهرت هذه الترجمة باسم السبعينية وكانت هذه بداية لإخراج الدين اليهودي من قوقعته.

وفي عصر السيد المسيح ظهر فيلسوف يهودي في مدينة الإسكندرية اسمه فيلون (حوالي 20 ق.م – 50م) حاول التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين اليهودي مما اضطره إلى مزج الآراء الفلسفية بالدين، لكنه ظل يرى أن الديانة اليهودية مصدر كل تفكير، وأنها هي الأساس، ويعتبر فيلون أول من فلسف الدين اليهودي، أي أول من حاول إقامة البراهين

العقلية على العقائد اليهودية وشرحها بطريقة عقلية، وقد التزم الفلاسفة اليهود بعده بالمنهج الذي وضعه.

وظهر في الحضارة الإسلامية فيلسوف يهودي آخر هو موسى بن ميمون (1135-1204م) وكان طبيباً في بلاط صلاح الدين الأيوبي في مصر.

وقد حاول ابن ميمون التوفيق بين الديانة اليهودية وبين أرسطو مستفيداً ومستعيناً بفلسفتي الفارابي وابن سينا.

ويمكن القول بأن الفلاسفة اليهود اعتبروا الفلسفة خادمة للدين ووسيلة لإظهار الدين اليهودي مصدراً لكل تفكير ومعرفة.

ج- الفلسفة والدين عند المسيحيين:

عندما ظهرت دعوة المسيح في فلسطين عارض اليهود تعاليمه، وعندما قام تلاميذه (الحورايون) بنشر تعاليم المسيح، خارج نطاق مهدها، في سوريا وآسيا الصغرى ومصر واليونان، اصطدم هؤلاء المبشرين المتحمسين بالفلسفة اليونانية ومدارسها المتعددة وبخاصة مدرسة الإسكندرية، فقد كانت تعاليم المسيح بسيطة واضحة، بعيدة عن النظرة الفلسفية المتعمقة، في حين كانت الفلسفة اليونانية قد جاوزت مرحلة نضجها، حتى إن بعض الفلاسفة من الأبيقوريين والرواقيين سخروا من بولس الرسول حين تناقش معهم.

من هنا أدرك هؤلاء المبشرين أنهم بحاجة إلى تعميق تعاليمهم بمزجها بالفلسفة، ولقد ساعد على تحقيق ذلك دخول بعض الفلاسفة في المسيحية مثل جستين مارتير حيث أصبح هؤلاء الفلاسفة المسيحيون يعرضون المسيحية من خلال الأفكار الفلسفية أو ممزوجة بها.

ثم ظهرت في الإسكندرية مدرسة فلسفية مسيحية دافعت عن الدين الجديد ضد خصومه مستخدمين الفلسفة وبخاصة فلسفة أفلاطون، ومن زعماء هذه المدرسة كليمان (150-215م) وأوريجين (158-254م)، وتم في هذه المدرسة مزج المسيحية وتدعيمها بالفلسفة.

ثم جاء الإمبراطور الروماني قسطنطين وأصدر سنة 324م أمراً باعتبار المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية، ونصب نفسه حامياً للدين المسيحي الذي كان رجال مدرسة

الإسكندرية قد صاغوه صياغة فلسفية، بحيث أصبح لزاماً على رجل الكنيسة أن يدرس الفلسفة حتى يفهم الدين المسيحي بصورة كافية، وهذا ما حدث في العصور التالية حيث كان رجال الدين البارزين هم الفلاسفة البارزون.

وفي عام 529م أمر الإمبراطور جستنيان بإغلاق جميع المدارس غير المسيحية في اليونان وراحت ضحية هذا القرار جميع المدارس الفلسفية، وعلى رأسها أكاديمية أفلاطون التي كان عمرها آنذاك قد قارب التسعمائة عام والتي كان من المحتمل أن تبقى حتى يومنا هذا لولا ذلك الإغلاق القسري.

إنّ من أبرز رجال الدين المسيحي الذين كانوا فلاسفة في الوقت نفسه القديس أوغسطين (354م –430م) الذي تأثر كثيراً بفلسفة أفلاطون، لكن الفلاسفة المسيحيين فيما بعد تحولوا إلى التأثر بفلسفة أفلاطون، لكن الفلاسفة المسيحيين فيما بعد تحولوا إلى التأثر بفلسفة أرسطو.

لقد بذل فلاسفة العصور الوسطى المسيحيون (وقد كانوا جميعاً من رجال الدين) جهوداً كبيرة في محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين ولكن هذه المحاولات المضنية قد باءت بالفشل حيث اضطر أحد أبرز فلاسفتهم وهو القديس توما الإكويني (1225–1274م) إلى القول بما يسمى في الفلسفة الغربية نظرية الحقيقتين، والتي مفادها أنه ليس من الضروري أن يكون ما هو حق في مجال الدين حقا في مجال العقل والفلسفة، وما هو حق في نظر العقل ليس من الضروري أن يكون كذلك في مجال الدين، وهكذا يجب الفصل بين مجالي الفلسفة والدين، فهناك حقيقة في مجال الدين وحقيقة في مجال العقل والفلسفة.

وقد مارست الكنيسة في العصور الوسطى سلطة تعسفية على أتباعها وعلى المفكرين وحظرت عليهم القول بأية أفكار جديدة تخالف آراء أرسطو التي أصبحت لها مكانة أشبه بالمقدسة عند الكنيسة، لذلك تعرض عدد من المفكرين والعلماء لتهمة الزندقة والإلحاد، ومن ثم الاضطهاد والتعذيب والموت أحياناً مثل جوردانو برونو، وكوبرنيكس وجاليليو وغيرهم، لمعارضتهم بعض آراء أرسطو العلمية.

وقد كان بدأ الصراع بين السلطة الدينية متمثلة في البابا ورجال الدين والسلطة الدنيوية ممثلة في الأباطرة والملوك والأمراء في مرحلة متقدمة من العصور الوسطى، وانتهى

هذا الصراع في نهايتها.

وفي عصر النهضة لصالح السلطة الدنيوية التي قامت بحماية المفكرين والفلاسفة الذين كانوا ينتقدون رجال الكنيسة، بل والدين المسيحي نفسه، واستطاعوا أن ينحّوا الدين جانباً عن التدخل في شؤون الحياة والمجتمع والسياسة، وهذا ما عرف بالاتجاه العلماني.

وحين انتهت سلطة الكنيسة وتسلطها في مجال الفكر، أطلق العنان للمفكرين والفلاسفة يبحثون في كل أمور الحياة بعقولهم، وظهرت الاتجاهات التجديدية في الفكر والفلسفة تنادي بسلطة العقل، وترى فيه القدرة على تنظيم الحياة وحل مشكلاتها بعيداً عن معونة الدين والوحي (باستثناء قلة قليلة جداً من المفكرين) ووصل الأمر ببعض المفكرين إلى دين عقلي جديد سمي الديانة الطبيعية، وهذه الديانة تعترف بوجود إله صنع هذا العالم ورتبه بحسب قوانين ثابتة، ثم انتهت مهمته بعد ذلك لأن العالم ظل يسير وفق هذه القوانين، ولكنهم بعد ذلك أنكروا العبادة وأنكروا الحياة الأخرى والحساب، وقد اعتبر هؤلاء ملحدين.

وظل اعتماد الغربيين – بصورة عامة – في السياسة وتنظيم المجتمع والحياة منذ بداية العصور الحديثة وحتى الوقت الحاضر على جهود المفكرين الإنسانية وعلى فلسفاتهم بينما ضعف دور الدين وأهميته في هذه المجالات حيث انحصر مجاله في نطاق ضيق محدود هو ما أطلق عليه الشؤون الدينية والتعبدية.

وهكذا استعان الدين المسيحي بالفلسفة أولاً وامتزج بها، ومع ذلك لم ينجح الفلاسفة المسيحيون في التوفيق بين الدين والفلسفة، ثم أساء رجال الدين إلى الفلاسفة والفلسفة باسم الدين، وحين تلاشت سلطتهم انقلب الفلاسفة ليثأروا لأنفسهم وللفلسفة فانتقدوا الدين وسخروا منه ومن رجاله، وساد الاتجاه العلماني ولا زال حتى يومنا هذا.

د- الفلسفة والدين عند المسلمين:

فتح المسلمون البلاد المجاورة للجزيرة العربية التي كان فيها مدارس تعلم الفلسفة وفروعها، أشهرها مدرسة الإسكندرية، ومدرسة نصيبين، ومدرسة أنطاكية، ومدرسة حران، ومدرسة جنديسا بور، وكان التعليم في هذه المدارس باللغة السريانية واليونانية أحياناً، وفي

مدرسة جنديسابور الفارسية، كان التدريس باللغة الفارسية القديمة (الفهلوية) بجانب اليونانية والسريانية.

لم يتعرض المسلمون عند الفتح وبعده لهذه المدارس، وظلت تمارس نشاطها العلمي طيلة عهد الراشدين والأمويين بحرية تامة، ويتخرج منها الأساتذة في الفلسفة والطب.

لم يترجم من كتب الفلسفة والعلوم حتى عهد الأمويين شيء كثير. لكن حينما انتقل الحكم للعباسيين بدأت حركة ترجمة الكتب العلمية والطبية والمنطقية إلى العربية، لكن حركة الترجمة المنظمة بدأت في عهد الرشيد ثم في عهد ابنه المأمون اللذين أقاما في بغداد مؤسسة رسمية للتعريب أطلق عليها بيت الحكمة[1] وكانت مهمتها ترجمة الكتب العلمية والفلسفية.

وهكذا أصبحت الكتب الفلسفية وبخاصة كتب الفلسفة اليونانية موجودة باللغة العربية بين أيدي المتعلمين، وأخذ بعضهم يدرسها دراسة متعمقة.

عند ذلك ظهرت ردود فعل مختلفة في المجتمع الإسلامي نحو الفلسفة والاشتغال بها، ويمكننا حصر ردود الفعل أو المواقف تجاه الفلسفة فيما يلي:

الموقف الرسمي:

ونعني به موقف الخلفاء والولاة والأمراء، وقد كان موقفاً مؤيداً ومشجعاً لترجمة الكتب الفلسفية ولدراستها وتدريسها، وكان معظم البارزين في دراسة الفلسفة ينالون التشجيع المباشر من الخلفاء.

موقف علماء الدين والشريعة:

ويشاركهم هذا الرأي بعض علماء اللغة والنحو، وقد كان موقفاً شديد الحذر، فقد نفروا من دراسة الفلسفة والمنطق، ونصحوا التلاميذ بالإقبال على العلوم الدينية والشرعية والابتعاد عن هذه العلوم الجديدة الداخلة على المجتمع الإسلامي، ويتمثل هذا في مواقف أئمة المذاهب الفقهية الأربعة وتلاميذهم الكبار، وبخاصة الشافعي وأحمد بن حنبل، على أنه

---

(1) انظر فيما يلي الفصل الخاص بالفلسفة الإسلامية، والفقرة التي تتحدث عن العوامل الخارجية في نشأة الفلسفة عند المسلمين.

ينبغي ملاحظة أن هؤلاء العلماء الكبار، لم يصدر منهم فتاوى شرعية بتحريم الاشتغال بالفلسفة دراسة وتدريساً.

موقف علماء الكلام المسلمين:

لأن علم الكلام يشبه في طبيعته الفلسفة – إذ هو مبحث عقلي يستند في الرد على الخصوم وفي إثبات العقائد على تقديم الأدلة العقلية – شعر المتكلمون أنهم بحاجة لتعلم المنطق، وكذلك الاطلاع على آراء الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات كي يستعينوا بها في الرد على خصومهم ولكن هذا العمل لم يكن يحدث بصورة رسمية معلنة، بل كان المتكلمون في أغلب الأحيان يقومون بدراسة المنطق والاطلاع على الفلسفة بصورة فردية خاصة.

وهكذا استعان علماء الكلام بالمنطق والفلسفة، لكنهم لم يعلنوا تأييدهم لها، ولم يحثوا بصورة رسمية معلنة، على دراستها، باستثناء الغزالي، كما أنهم لم ينفروا الناس من دراستها كما فعل علماء الدين والشريعة.

موقف الفلاسفة:

وهؤلاء بطبيعة الحال قد امتدحوا ا لفلسفة والمنطق ورأوا في المنطق آلة ضرورية لتحصيل العلوم كلها. وبعض هؤلاء الفلاسفة، كابن سينا، كان يفضل استخدام لفظة الحكمة بدلاً من الفلسفة، إلا أن هؤلاء الفلاسفة كانوا مضطردين أولاً للرد على التهم التي توجه إليهم وبخاصة من الفقهاء، وثانياً وجدوا أنفسهم أمام مسألة فكرية أساسية وهي تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة.

وقد أجمع الفلاسفة المسلمون على اختلاف أساليبهم وأدلتهم على القول بأن الدين والفلسفة الصحيحة لا يتعارضان، وابن سينا يخبرنا أن من وظائف الفلسفة أن تنظر في الشرع الإلهي بقصد فهم وجه التشريع فيه حيث يقول في هذا المعنى "ولا حرج علينا إذا نظرنا في أشياء كثيرة، مما يكون من عند الله أنها كيف ينبغي أن تكون" وقد ظلت هذه المواقف الأربعة قائمة في المجتمع الإسلامي حتى جاء الإمام أبو حامد الغزالي (450-505هـ) فكان موقفه من الفلسفة والفلاسفة بمثابة المنعطف الهام.

موقف الغزالي من الفلسفة:

بدأ الغزالي بدراسة كتب الفلاسفة ثم أراد أن ينتقد آراء الفلاسفة، فبدأ بتأليف كتاب في الفلسفة على طريقة الفلاسفة وأسلوبهم سماه **مقاصد الفلاسفة** لخص فيه جميع جوانب الفلسفة كما كانت معروفة في عصره، وكان هدفه من ذلك كما ذكر هو بنفسه – أن لا يقال عنه بأنه تصدى لنقد الفلاسفة دون أن يفهم علمهم ومصطلحاتهم، ثم بعد نشره لهذا الكتاب، ألف كتابه المشهور **تهافت الفلاسفة** الذي قصد فيه، كما يشير العنوان، إلى نقد آراء الفلاسفة وبيان أخطائهم، وليس نقد الفلسفة في ذاتها، كما شاع لدى العديد من المؤرخين للفلسفة الإسلامية، والحق أن الغزالي اكتسب شهرة واسعة بين أوساط المثقفين المسلمين باعتباره المدافع عن الإسلام الذي قدم الحجج ضد آراء الفلاسفة حتى لقب "حجة الإسلام".

لم يعط الغزالي حكماً واحداً على الفلسفة برمتها، ذلك أن الفلسفة – كما هي في عصره – كانت تضم عدة فروع أساسية هي المنطق والرياضيات والطبيعيات والأخلاق والسياسة (بفرعيها: سياسة الأسرة وسياسة الدولة)، ولذلك وجدنا الغزالي يذكر هذه الفروع ثم يعطي حكماً شرعياً على كل واحد منها.

فحين نظر في المنطق، وجد أنه بمثابة آلة للفكر، فهو للفكر كالنحو للغة، وهو علم محايد لا يتعرض للشريعة بنفي أو إثبات، وفائدته للعلوم جميعاً عظيمة بما في ذلك علم الكلام وأصول الفقه، فيه نميز الصواب من الخطأ في الأدلة والبراهين، ومراعاة شروطه تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، ويحتاج إليه الفقيه المجتهد حتى يضبط أدلته ونتائجه في استنباط الأحكام من أدلتها، وهكذا كان الغزالي مؤيداً للمنطق، وكان أول من مزج مناهجه بمناهج العلوم الإسلامية، وبخاصة علم الكلام وعلم أصول الفقه.

أما الرياضيات فقد رأى أنها علم محايد أيضاً، لا تتعلق في ذاتها بأمر الدين لا بنفي ولا إثبات، وهي علم دقيق، ولكنه حذر من آفتين يمكن أن تلازما دراسة الرياضيات، الأولى: يرى الدارس أن الرياضيات علم دقيق، فيظن أن كل علوم الفلاسفة دقيقة صحيحة مثل الرياضيات، والآفة الثانية: أن يرى شخص آخر أن الفلاسفة غلطوا وأخطأوا في بعض

فروع علمهم، فينكر جميع علوم الفلاسفة بما في ذلك الرياضيات، وكـلا التعمـيمين خطـأ في نظر الغزالي ولهذا لم يشجع الغزالي دراستها إلا بالقدر الذي يحتاج إليه في الحياة العملية.

أما الطبيعيات فيرى الغزالي أنه ليس عليها غبار، والدين لا ينكرها فهي تقوم على المشاهدة، لكن هناك قضايا يجب إنكارها وأهمها القول بالسببية أو العلية، أي بأن المعلومات تلازم العلل لزوماً ضرورياً وتنتج عنها، وهذا المبدأ غير صحيح إذا ينفي – في نظر الغزالـي – قدرة الله سبحانه وتعالى على تغيير مجرى العادة في الطبيعة إذا أراد ذلك لحكمة مـا، كمـا يحدث في المعجزات.

ويرى الغزالي أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها وأن الله سبحانه وتعـالى هو السبب الحقيقي لكل ما يجري ويحدث في هذا الكون.

أما علمي الأخلاق والسياسة، فـيرى الغزالـي أن مـا فيهمـا مـن آراء قـد اسـتفاده الفلاسفة من الأديان وأهلها.

أما الإلهيات التي تبحث فيما لا يدركـه الحـس وبخاصـة وجـود الله وصـفاته، فإنـه الميدان الذي كثرت فيه أغلاط الفلاسفة، وسبب غلطهم الرئيسي أنهم لم يلتزموا قواعد علم المنطق التي حرروها (أي الفلاسفة) في كتبهم.

وقد حاول الغزالي حصر أخطاء الفلاسفة بصورة عامة، فحددها في عشرين مسألة، كفّرهم في ثلاث مسائل منها وبدعهم في الباقيات. أما المسائل الثلاث التي كفّرهم فيها فهي: قولهم بقدم العالم، وإنكارهم حشر الأجساد والعقاب البدني الحسي واعتبارهم الحشر حشراً للنفوس لا الأجساد، وقولهم بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات.

هذا هو موقف الغزالي من الفلسفة الذي لا يوجد فيه هجوم عليها ولا على آلتهـا وهي المنطق.

لكن موقف الغزالي هنا، قد ترك أثره في علماء الكلام وعلماء الفقه وعلماء أصول الفقه بعده، فأخذوا يدرسون الفلسفة والمنطق ويمزجون مباحثهم بالمباحث الفلسفية الخالصة، ومناهجهم بالمنطق، ونجد ذلك واضحاً عند عالم بارز هو الإمام فخر الـدين الـرازي (606-542هـ) الذي كان متكلماً وأصولياً، وكذلك عند غيره من المتأخرين.

ويسبب ما فعله الغزالي من رفعه لشأن المنطق ومزجه بمناهج العلوم الإسلامية، ظهرت ردود فعل تهاجم المنطق ودراسته، وشاع في أوساط مدارس التعليم الديني القول بأن من تمنطق تزندق، وكثر السؤال عن الاشتغال بالفلسفة والمنطق هل هو حلال أم حرام.

من الذين عارضوا ما قام به الغزالي وأفتوا بتحريم الاشتغال بالفلسفة، النواوي وابن عقيل، وكذلك ابن الصلاح الذي انتشرت فتواه بتحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة والتي قال فيها: "وليس الاشتغال بتعلمه (أي المنطق) مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين"[1].

وبرغم أمثال هذه الفتاوى، فقد أخذ المنطق طريقه بصورة واضحة وقوية في علمي الكلام وأصول الفقه، وظل الجدل محتدماً حول شرعية دراسة الفلسفة حتى جاء أحد الفقهاء وهو تقي الدين السبكي (ولد سنة 683هـ) الذي أصدر فتوى مفادها أن دراسة الفلسفة والمنطق جائزة لمن رسخت العقيدة الإسلامية في نفسه، واستشهد بعلماء أفاضل خدموا الدين واشتغلوا بالمنطق والفلسفة مثل: أبو حامد الغزالي وفخر الدين الرازي.

لقد حلت هذه الفتوى المشكلة، ووضعت حداً كبيراً للجدل المشار إليه آنفاً، ووجد المنطق (وهو جزء من الفلسفة) بعدها طريقه إلى مدارس التعليم الديني وأصبح أحد المواد المقررة على طلبة هذه المدارس إلى اليوم، كما نجده في جامعة الأزهر وغيرها من المعاهد الدينية وكليات الشريعة.

2- العلاقة بين الفلسفة والدين من حيث المصدر:

سبقت الإشارة إلى أن الفلسفة جهد إنساني وبالتالي فإننا حين نتحدث عن الفلسفة فإننا نعني ضمناً أن مصدرها الإنسان واجتهاداته في الوصول إلى الآراء حول موضوعات البحث الفلسفي المختلفة، أما الدين – ونحن هنا نتحدث عن الدين السماوي بصورة خاصة – فمن الواضح أن مصدره ليس بشرياً وإنما إلهي.

وهذا فرق أساسي وجوهري بين الدين والفلسفة لأنه يترتب عليه نتائج أساسية،

---

(1) جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1974م، ص30.

من ذلك أن الدين السماوي (الوحي) الذي لم يغير فيه البشر شيئاً أو يعدلوه، ينظر إليه – باعتبار مصدره – على أنه حق كامل لا عوج فيه ولا خطأ، لأن مصدره هو الله الكامل الذي لا يجوز عليه النقص ولا يجوز أن يزود الإنسان بمعرفة خاطئة أو خادعة فذلك لا يليق بكماله.

أما الفلسفة فقد سبقت الإشارة إلى أنها جهد إنساني يلازمه ما يلازم الطبيعة الإنسانية من صفات النقص، وبالتالي قد يختلط فيها الصواب بالخطأ أو بالنقص.

هذه النظرة إلى المعرفة الدينية ينبغي أن تكون عندما لا يكون الوحي قد تعرض للتحريف والتبديل والتغيير على أيدي البشر، وهذا لم يثبت تاريخياً إلا في الوحي الإسلام، حيث حفظ الله كتاب الإسلام، القرآن الكريم، من التحريف أو الضياع.

وفي مجال المقارنة بين الفلسفة والدين من حيث المصدر نستطيع فقط البحث في كيفية وصول هذه المعرفة التي مصدرها الله سبحانه وتعالى إلينا نحن البشر، وهذا قد حدث – كما هو معلوم – عن طريق الرسول الذي هو بشر يبلغ للناس ما يوحى إليه، والوسيلة بين الله وبين الرسول هي الوحي.

والوحي في اللغة الإعلام في سرعة وخفاء، وهو في الدين إعلام الله تعالى لنبي أو رسول بمعرفة معينة أو بأحكام شرعية ليبلغها إلى الناس، ويرى علماء العقدية الإسلامية أن طرق الوحي أربع وهي:

أ- الرؤيا الصادقة في النوم، مثل رؤيا سيدنا إبراهيم ورؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم في بداية أمر النبوة.

ب- النفث في الروع، وهي معرفة يجدها النبي أو الرسول في نفسه مع تيقنه بأن هذه المعرفة من عند الله سبحانه وتعالى.

ج- تكليم الله للنبي من وراء حجاب كما حدث مع سيدنا موسى عليه السلام.

د- إرسال الله تعالى أحد الملائكة وهو أمين الوحي جبريل عليه السلام، فيعلم النبي أو الرسول، وقد ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن جبريل كان يأتيه مثل صلصلة الجرس وأحياناً في صورة رجل يكلمه، وكان الرسول في جميع الأحوال يعي عن الملك ما يقول.

3- العلاقة بين الفلسفة والدين من حيث الموضوع:

سبقت الإشارة إلى موضوعات البحث الفلسفي الرئيسة، وهي البحث في الإنسان وحقيقته وحياته وكيف ينبغي أن تكون على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع، وكذلك البحث في الوجود وفي العالم الذي يعيش الإنسان فيه، والبحث في علة وجود هذا الوجود، أي الله سبحانه وتعالى.

وقد قلنا إن موضوعات البحث الفلسفي كلها إنسانية أي متصلة بالإنسان سواء أكان ذلك اتصالاً مباشراً أم غير مباشر.

وإذا نظرنا إلى موضوع الأديان السماوية بعامة والدين الإسلامي بخاصة، نجد أن هذه الأديان تعرضت لموضوعات متعددة كلها إنسانية، أي متصلة بالإنسان وحياته، فهاهنا إذن موضع تشابه بين الفلسفة والدين، أي أن موضوعات كل منهما إنسانية.

أما هذه الموضوعات التي تعرضت لها الأديان السماوية المنزلة فهي الإنسان وحقيقته وأصل خلقه ومصيره، وكيفية تنظيم حياته وسلوكه فيها في الصورة المثلى سواء على مستوى الفرد أم المجتمع، من خلال التشريعات الواردة أو الأوامر والنواهي، وكذلك تعرضت لأصل العالم ومصيره، وإلى إثبات خالق له وللإنسان، والتعريف بما يحتاج الإنسان إليه من معرفة حقيقة هذا الخالق وصفاته، وتعرضت كذلك لبعض المعلومات فيما يتعلق بالكون وبعض الظواهر الكونية كالليل والنهار والأمطار والبحار... الخ، وتعرضت لبعض أخبار وقصص أقوام أو أفراد عاشوا في الأزمان الخالية البعيدة، كما تعرضت الأديان السماوية – كما نعلم في الكتب السماوية – إلى ذكر بعض الأمور والوقائع التي لم تحدث بعد وقت نزول الدين والتي ستقع في المستقبل.

هذه أبرز الموضوعات التي تعرضت لها الأديان السماوية والتي نرى أن قدراً كبيراً منها مشترك بينها وبين الفلسفة، وليس في ذلك غرابة إذا عرفنا أن الفلسفة ظهرت لتجيب عن أسئلة الإنسان المقلقة والمحيرة حول حقيقته وأصله ومصيره وحياته وحول الكون الذي يعيش عليه وفيه ... الخ، وأن الدين السماوي جاء ليقدم له معرفة ومعلومات تزيل حيرته وقلقه وتعينه على السلوك الصحيح في هذه الحياة (كما سنرى عند الحديث عن هدف الدين).

هذه المعرفة التي يقدمها الدين ليست نتيجة جهد وبحث إنساني وإنما هي حقائق نزلت على الرسل من الحق المطلق الذي هو الله سبحانه وتعالى.

على أن الفلاسفة القدماء والمحدثين بحثوا في قضايا ومشكلات جزئية بصورة مفصلة (مثل فلسفات العلوم المختلفة) قد نجد الدين تعرض لها بالإيجاز الشديد أو الإشارة البعيدة التي قد لا يدركها المرء إلا بعد تكلف جهد وتأمل، مما يجعلنا نقول بأن الفلسفة تطرقت إلى موضوعات جزئية لم يتعرض لها الدين بصورة مباشرة.

4- العلاقة بين الفلسفة والدين من حيث المنهج:

لعل الحديث عن منهج للفلسفة أمر مألوف، وقد سبق لنا الحديث عنه، لكن الحديث عن منهج للدين بحاجة إلى توضيح وتحديد، لأن المقصود من عبارة "منهج الدين" قد يختلف من شخص لآخر، والذي نقصده هنا بمنهج الدين هو الطريق الذي يتم من خلاله التصديق بما جاء في الدين من قضايا، وهذا المعنى هو الذي سنقارنه بمنهج الفلسفة والذي يتم بواسطته (أي منهج الفلسفة) الوصول إلى النتائج والتصديق بها.

منهج الفلسفة – كما تقدمت الإشارة – يقوم على تقديم الأدلة العقلية المستوفية لشروط الاستدلال المنطقي، وهذه الأدلة ينبغي أن تستند على مقدمات صادقة حتى يتسنى للنتائج أن تكون صائبة، إذا ما كانت خطوات الاستدلال صحيحة، وللتأكد من صحة نتيجة فلسفية يرجع بها عادة إلى مقدماتها، ثم إلى خطوات الاستدلال، فينظر فيما إذا كانت المقدمات صادقة أم لا، وينظر كذلك في الخطوات فيما إذا كانت صحيحة مستوفية للشروط أم لا.

أما في مجال الدين فإن سؤالنا عن أمر المنهج فيه – هو بطبيعة الحال – ليس عن كيفية الوصول إلى ما فيه من قضايا فهذه القضايا مصدرها وواضعها هو الله سبحانه وتعالى، وبطبيعة الحال لا يمكننا طرح السؤال المنهجي عن المعرفة الدينية كما نطرحه عن المعرفة الفلسفية، وإنما السؤال الذي يمكن طرحه هنا هو عن كيفية حصول التصديق بهذه القضايا الدينية، كما تقدمت الإشارة آنفاً.

يمكن القول إن المنهج في مجال الدين هو الإيمان. لكن ما هو الإيمان؟ هل هو أمر يخضع لمنهج علمي صارم بحيث إذا سار عليه المرء وصل إلى الإيمان؟ لم نجد أحداً يقول إن الإيمان يخضع لمثل هذا المنهج الصارم، لقد حدث أن انتقل بعض الناس من عدم الإيمان بالدين إلى الإيمان به عن طريق الإقناع العقلي بحجج عقلية منطقية، ولم يقتنع غيرهم بنفس الحجج وظلوا غير مؤمنين، كما حدث أن آمن بعض معاصري الرسل والأنبياء حين رأوا معجزاتهم، لكن البعض الآخر ظل لهم معانداً غير مؤمن بما أتوا به من الدين.

ومن المشاهد أن أبناء أي دين من الأديان ينشأون على دين آبائهم ويصدقون بهذا الدين تقليداً لهم في الأعم الأغلب. ولكن في كل هذه الحالات التي ينتج عنها الإيمان لا بد أن تكون هناك فاعلية عقلية بين المرء ونفسه، تزين له الإيمان وتدفعه نحوه، وهذه الفاعلية العقلية، التي هي نوع من الحوار الخاص بين المرء ونفسه، تكون مصحوبة بانفعال وجداني يحس به المرء نفسه دون غيره.

وهكذا يمكن القول بأن الإيمان يحصل في الغالب – وليس بصورة مطلقة – نتيجة عامل خارجي يحدث المرء بشكل أو [آخر على الإيمان، وعامل داخلي عقلي ووجداني يستجيب للعامل الخارجي ويتفاعل معه في حالة المؤمنين، ومع ذلك كله فإن تجربة الإيمان تظل بصورة عامة تجربة شخصية تختلف من شخص لآخر.

من الواضح أن التصديق في مجال الدين يكون شاملاً لكل ما ورد في الدين – الوحي، بينا في مجال الفلسفة لا نجد – بطبيعة الحال – تصديقاً بكل ما ورد فيها.

على أنه يحدث أن يقدم المؤمن بعد إيمانه أدلة عقلية على صدق إيمانه وصواب معتقدة، تبريراً وتأكيداً لهذا الإيمان، وصواب هذه الأدلة أو عدمه يحكم عليه بواسطة المنطق وقوانين العقل، وليس من الضروري أن يكون خطأ الدليل مؤدياً إلى خطأ القضية التي جاء الدليل ليثبتها، لقد وجد مؤمنون متفقون على الإيمان بعقيدة واحدة، ومع ذلك انتقد بعضهم الأدلة التي قدمها بعضهم الآخر لإثبات بعض قضايا الدين الأساسية، كما نجده في علم الكلام، حيث انتقدت كل فرقة أدلة غيرها التي قدموها لإثبات مسألة دينية واحدة يؤمنون بها جميعهم.

هناك نقطة أخرى بالنسبة للدين وهي أن المؤمن بالدين – الوحي، يؤمن بكل قضاياه ونصوصه الثابت صحة نقلها عن النبي، لكن فهم المؤمنين لبعض النصوص قد يختلف من شخص لآخر أو من فئة لأخرى، وهذا الاختلاف في فهم بعض النصوص الدينية لا يقدح في الإيمان، ما لم يكن هذا الفهم مخالفاً لأصول الدين وروحه ومقاصده، وأنه قد تم الوصول إليه باستخدام الطرق التي تعارف عليها علماء الدين في فهم نصوصه، وكانت محاولته مخلصة في فهمه، مثل هذا الاختلاف بهذه الضوابط لا يعرض الإيمان للاتهام، لأنه اختلاف في فهم نص ثابت في الدين، وأفهام الناس تتفاوت كما هو واقع الحال.

5- العلاقة بين الفلسفة والدين من حيث الأهداف:

سبق أن تعرفنا على أهداف البحث الفلسفي وقلنا إنها أهداف نظرية وعملية، النظرية هي معرفة حقائق الأشياء وفهم الظواهر والمشكلات فهماً أعمق، والعملية هي توظيف هذه المعرفة النظرية لفهم مشكلات الحيات وتوضيح القيم والمعايير التي ينبغي أن يكون عليها سلوك الإنسان فرداً وجماعة، والمساعدة على رسم رؤية أفضل لحياة الإنسان في المستقبل بجانب مساعدتها للعلوم المختلفة.

نلاحظ مما تقدم أن الهدف الأول للفلسفة هدف علمي صرف، فالفلسفة كالعلم في أن كلا منهما يهدف إلى معرفة الحقيقة، لكن كل بطريقته الخاصة، ولا غرابة في القول بهذا إذا عرفنا أن الفلسفة، كما عرفت عند قدماء اليونان، كانت في مراحلها الأولى ممتزجة بالعلم لدرجة يصعب التفريق فيها بين ما ينتمي إلى العلم وما ينتمي إلى الفلسفة، ثم عندما نضجت الفلسفة على يد أفلاطون وأرسطو بدأ شيء من التمايز والتخصص فتميزت الرياضيات عن الطبيعيات عن ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)، ولكن ظل ينظر إلى هذه الأقسام، وحتى العصور الحديثة، على أنها فروع للفلسفة، وبالتالي فأهدافها العامة واحدة وهي الوصول إلى مزيد من معرفة الحقيقة عن الأشياء والعالم والوجود ككل.

أما الهدف العملي للفلسفة فهو الذي تبدو – لغير الفلاسفة – من خلاله أهميها بصورة مباشرة، وقد سبقت الإشارة إلى أنه هدف جليل وغاية شريفة، وأن ارتباطه بالمعرفة النظرية (التي هي الهدف النظري للفلسفة) يجعل ما يمكن أن يتحقق من أهداف عملية

للفلسفة عرضة بالضرورة للاحتمال والنقص والخطأ، لأنه – كما سبق أن بيّنا – مبني على معرفة نظرية غير كاملة قد تصيب جانباً من الحقيقة وتخطئ في أخرى.

أما هدف الدين والمعرفة التي ينطوي عليها (ونقصد الدين السماوي غير المحرف) فيمكن تحديدها في لفظ واحد وهو الهداية؛ أي إرشاد الإنسان في حياته التي يحياها بما تشتمل عليه هذه الحياة من جوانب مختلفة: فردية واجتماعية واقتصادية وسياسية ... الخ.

ويمكن أن نحدد في الهداية مجالين أساسيين: الأول هو تحديد الأهداف والغايات التي على الإنسان أن يسعى لتحقيقها، أما الثاني فهو تحديد لمنهج الأمثل والطريق الأقصر والأصوب الذي يسير عليه الإنسان في سلوكه لتحقيق هذه الأهداف والغايات.

هذا الذي نقوله عن هدف الدين الأساسي هو ما نجده في أكمل الأديان السماوية الذي لم يصله التحريف والتبديل، وهو الإسلام، حيث يذكر الله في كتابه الحكيم أن القرآن الكريم: ﴿ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ﴾[البقرة: 2].

وأنه كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾[الإسراء: 9]، وهو: ﴿ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ ﴾[الجن: 2]، كما ذكر القرآن الكريم أيضاً أن الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ ﴿٣﴾ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ ﴾[آل عمران: 4] هذه الآيات الكريمة وغيرها كثير تؤكد أن هدف الدين الأساسي هو الهداية.

وإذا نظرنا إلى ما ورد في الدين (السماوي غير المحرف) من معرفة، فإننا نجد أنها تعين على الهداية، وهي بالقدر الذي يكفي لتحقيق هذا الهدف، بل إن هذه المعرفة ينبغي – في نظرنا – أن تفهم بصورة أولى وأساسية في ضوء هذا الهدف الأساسي ألا وهو الهداية.

إن تحديد الأهداف والغايات وتحديد المنهج الذي يسير عليه الإنسان لتحقيقها، هو تحديد لِـ ما ينبغي أن يكون، وتحديد للمعايير والقيم التي ينبغي أن يراعيها ويحتكم إليها الإنسان في سلوكه، وهذا يستلزم معرفة واضع كل ذلك بحقائق الأشياء كلها، بما في ذلك حقيقة الإنسان، فإذا كانت معرفته كاملة شاملة محيطة بكل شيء، وكان هو كاملاً ولا تجوز عليه صفات النقص، كانت هدايته ومعاييره التي يضعها هي الأكمل والأمثل بلا شك، وهذا الوصف لا ينطبق إلا على الله سبحانه وتعالى الذي: ﴿ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾[الطلاق: 12]

والذي هو ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾[غافر: 62] والذي يعلم حقيقة خلقه: ﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾[الملك: 14].

أما إذا كانت معرفة الواضح للمعايير ولما ينبغي أن يكون معرفة ناقصة محدودة يعتورها الصواب والخطأ، كما هو الحال في المعرفة الإنسانية (التي منها الفلسفة)، فإن هذه المعايير والقيم وتصور ما ينبغي أن يكون، ستكون كلها احتمالية وغير كاملة، قد تصيب أحياناً، ولكن الخطأ والنقص ملازم لها بالضرورة إذ هي تعكس طبيعة علم واضعها.

والذي يبدو لنا من استقراء تاريخ الإنسانية منذ أقدم الحضارات وحتى العصر الحاضر، أن الدين هو الذي كان يقوم بدور الهداية باستمرار، وأن الفلسفة قد مارست مهمة الهداية في المجتمع الغربي فقط، وفي الأوقات التي غاب فيها وجود الدين السماوي الصحيح، أو أثبت فشله بسبب ما اعتوره من تحريف من جهة، وبسبب سوء تطبيقه من جهة أخرى؛ حدث ذلك في بلاد اليونان قديماً حيث لم تكن هناك ديانة سماوية، وحيث ضعفت ثقة الناس بالديانة الوثنية المزيلة، فقام الفلاسفة ليسدوا حاجة الناس إلى الإرشاد والهداية، فكتبوا لهم كتباً في الأخلاق والسياسة وإدارة شؤون الأسرة وسبل تحصيل السعادة، كما فعل أفلاطون وأرسطو والرواقيون والأبيقوريون وغيرهم.

وفي العصور الوسطى الأوروبية، كانت تجربة الأوروبيين مع الدين تجربة سلبية لما قامت به الكنيسة من ظلم وتعسف أدت مع جملة أسباب أخرى، إلى تنحية الكنيسة والدين جانباً عن التدخل في شؤون الحياة وتنظيمها، فكان لا بد للناس من أن يأخذوا الهداية والتوجيه إما من دين آخر، كالإسلام مثلاً، أو من أنفسهم، وقد رفض الغربيون الاحتمال الأول بسبب ما لديهم من عنصرية وعصبية وعداء ضد الإسلام وأهله، فلم يبق أمامهم سوى أن يقوموا هم بهداية أنفسهم، وهكذا قام مفكروهم وفلاسفتهم بهذه المهمة منذ بدء عصر النهضة إلى يومنا هذا، حيث يقدمون آراءهم واجتهاداتهم لكي يرسموا لمجتمعاتهم صورة ما ينبغي أن تكون عليه حياتهم في شتى جوانبها ولكي يحددوا المعايير والقيم التي يراعونها في سلوكهم.

نخلص من هذا إلى القول بأن الفلسفة، كما عرفها الغربيون قديماً وحديثاً، تجاوزت مهمتها الأساسية التي هي البحث عن حقائق الأشياء، إلى مهمة الهداية، وذلك لغياب الدين

السماوي الصحيح غير المحرف. لكن الفلسفة في المجتمعات التي ساد فيها دين سماوي غير محرف قامت – بجانب سعيها لتحقيق الهدف الأول – بمعاونة الدين في تحقيق هدفه الأساسي وهو الهداية.

الفلسفة والإيمان والإلحاد

من الأسئلة التي تثار أحياناً بجدية ممزوجة برغبة صادقة في معرفة وجه الحق فيها، ذلك السؤال عن أثر دراسة الفلسفة على دارسها، هل تدفع به نحو الإيمان أو عكسه؟

من هنا رأينا أن نورد ما نراه حقاً في هذه المسألة، الأمر الذي خبرناه بأنفسنا، وخبرناه من استقراء العديد من الأمثلة والحالات الفردية في الماضي والحاضر. إن من يستعرض تاريخ الفلسفة على مرّ العصور، يجد فيما له علاقة بهذا السؤال ما يلي؛

أولاً: أن عدد الفلاسفة المؤمنين هو النسبة الغالبة وأن عدد الفلاسفة الملحدين يشكل نسبة ضئيلة من بين المتفلسفين.

ثانياً: أن هناك من بين الفلاسفة الذين اتهموا بالإلحاد من وجهت إليه هذه التهمة وهو منها براء، وأن عوامل أخرى شخصية أو سياسية كانت السبب في اتهامه.

ثالثاً: وهو السبب الأهم، أن الفلاسفة الملحدين لم يلحدوا بسبب الفلسفة، وأن الفلاسفة المؤمنين كذلك لم يكن إيمانهم نتيجة لدراستهم واشتغالهم بالفلسفة، بل إن إيمان من كان مؤمنا منهم وإلحاد من كان ملحداً، كانا سابقين على دراسته الفلسفة والاشتغال بها ولم يكن قط نتيجة لذلك، والأمثلة التي نسوقها لتوضيح هذا الأمر هي علماء الكلام (علماء العقيدة المسلمون)، هؤلاء العلماء الذين اشتغلوا بالمباحث العقلية، ودرسوا الفلسفة والمنطق، وكانت مهمتهم الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد الملحدين وضد خصومها، وإثبات عقائدها بالطرق العقلية.

لقد كان هؤلاء العلماء مؤمنين ابتداءً، لكن أحداً لن يزعم أن إيمانهم جاء نتيجة لمباحثهم العقلية وأدلتهم وحججهم المختلفة، وإنما واقع الحال أن هؤلاء كانوا مؤمنين قبل أن يبدأوا دراستهم وبحثهم العقلي، ثم جاءت بحوثهم وأدلتهم لتثبت شيئاً وقر في نفوسهم وعقيدة هم بها مؤمنون أصلاً.

وكذلك نقول في إلحاد الملحد ممن اشتغل بالفلسفة، إن هؤلاء كانوا ملحدين أصلاً ونفوسهم مائلة إلى ذلك، وحين درسوا الفلسفة وتعرفوا على منهجها استخدموا ذلك لتبرير إلحادهم، فيخيل للبعض أحياناً، أن إلحادهم جاء نتيجة ما قدموا من تبريرات فلسفية عقلية، وواقع الحال عكس ذلك.

والمثال الذي نسوقه هنا هو حالة الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم David Hume (1711-1776م) الذي ألف كتاباً أسماه محاورات في الدين الطبيعي، استغرق تأليفه خمسة وعشرين عاماً ظل خلالها يعيد النظر في الكتاب وينقحه ويهذبه، ثم إنه لم ينشره في حياته، بل رتب أمره لكي ينشر بعد موته، وفي هذا الكتاب حاول ديفيد هيوم أن يبين أن الأدلة التي يقدمها المؤمنون لإثبات وجود الله أدلة غير صحيحة من الناحية المنطقية، وهي تؤدي – في نظره – إلى نتائج غير التي يريد أن يصل إليها أصحاب هذه الأدلة؛ فعل ذلك ليصل إلى أننا لا نستطيع إثبات وجود الله ومعرفته، وبالتالي علينا إنكار وجود الله.

لو نظرنا إلى ما فعله هذا الرجل لوجدنا أن الإلحاد كان قائماً في نفسه قبل البدء بتأليف الكتاب، وأنه كان مصراً على الإلحاد، بدليل أنه ظل يراجع كتابه وينقحه طيلة ربع قرن، وأنه كان مصراً على أن ينشر الكتاب بعد وفاته.

والذي يقرأ الكتاب قد يتبادر إلى ذهنه أن إلحاد ديفيد هيوم جاء نتيجة لما قدمه من اعتراضات وشكوك عقلية، في حين أن النظرة المتأنية تكشف حقيقة الأمر، وهي أنه كان ملحداً قبل البدء بتأليف هذا الكتاب، ثم استخدم قدراته العقلية ومعرفته المنطقية والفلسفية لتبرير هذا الإلحاد.

نخلص من هذا إلى القول بأن لا مدخل للفلسفة في الإيمان أو الإلحاد ابتداءً وإنما تستخدم الفلسفة ومنهجها – كما تستخدم الآلة – إما لتبرير الإيمان عند المؤمن أو لتبرير الإلحاد عند الملحد.

ونحن باعتبارنا مؤمنين بالله، حين ندرس الفلسفة دراسة نقدية واعية متفهمة، لا خطر علينا من دراستها والاشتغال بها والانتفاع بمنهجها وأدواتها، إذ عقيدتنا راسخة في نفوسنا، وهذه العقيدة التي نؤمن بها ستكون عوناً لنا على نقد الأفكار وتمحيصها عند دراستنا للفلسفة (كما أوضحنا عند حديثنا عن معايير نقد الأفكار)، بل إننا نرى أن دراسة

الفلسفة للمثقف المؤمن في هذا العصر من الأمور النافعة التي تعينه على فهم عقيدته فهماً أعمق، وتعينه على الوقوف أمام التيارات الفكرية المختلفة التي تغزو مجتمعنا في أساليب مختلفة وتتزيا كلها بزي العقل.

الفصل الرابع

الفلسفة و العلم

الفصل الرابع

الفلسفة والعلم

تمهيد:

من الأمور التي يلزم توضيحها للتعرف بصورة أوفى على حقيقة الفلسفة، مسألة علاقة الفلسفة بالعلم وتبيّن ما بينهما من أوجه الشبه والاختلاف.

يلزمنا للقيام بهذه المهمة أن نحدد المقصود بكل من العلم والفلسفة، حتى يكون هذا التحديد مرجعاً لما نقوم به من توضيح للعلاقات وإجراء للمقارنات.

أما المقصود بالفلسفة فلعلّ فيما تقدم من مباحث ما يكفي للقيام بهذه المهمة في هذا المقام، وعليه يبقى أن نقدم تحديداً لمفهوم العلم.

يطلق لفظ العلم بصيغة المفرد على كل مجموعة من المعلومات النظرية المنظمة والمتسقة والتي تدور حول موضوع محدد، وتم الوصول إليها عن طريق منهج ملائم في البحث وجرى التحقق من صدقها، وتقبل أن يضاف إليها باستمرار معلومات جديدة وفقاً للشروط نفسها.

لفظ علم هذا، يستخدم للدلالة على علم مفرد – كما حددناه آنفاً – كما يستخدم كاسم كلّي ليشير إلى جملة العلوم الموجودة التي ينطبق هذا التحديد على كل واحد منها، وقد استخدمنا لفظ علم في عنوان هذا المبحث ليشير إلى جملة العلوم الموجودة.

ويجدر التنبيه إلى أن لفظ العلم عندما نطلقه دون إضافات، يشير إلى العلم النظري، أي المعلومات النظرية الصادقة، أما إذا أردنا أن نشير إلى علم عملي أو تطبيقي، كان علينا أن نضيف هذا الوصف إلى لفظ العلم، فنقول: علم عملي أو علم تطبيقي، فهناك الرياضيات والرياضيات التطبيقية، ومثله الفيزياء التطبيقية والكيمياء التطبيقية وهكذا في كل العلوم.

هذا التحديد للعلم يضم العناصر الأساسية التي ينبغي توفرها في كل علم، وهي:

أ- أن يكون للعلم موضوع محدد.

ب- أن يكون للعلم منهج محدد يلائم طبيعة موضوعه، ولاختلاف طبيعة موضوعات العلوم رأينا اختلافاً في مناهجها.

ج- أن يكون لدينا مجموعة معينة من الحقائق العلمية، أي المعلومات التي تم الوصول إليها بمنهج ملائم وجرى التحقق من صدقها بالطرق الملائمة.

د- أن تكون هذه المجموعة من المعلومات الصادقة، منظمة بشكل معين وأن تكون متسقة فيما بينها بحيث لا يعارض بعضها البعض الآخر، بل يعضده ويسنده.

هـ- أن تكون هذه المجموعة من المعلومات قابلة لأن يضاف إليها غيرها من المعلومات التي يتوصل إليها العلماء عن طريق منهج البحث الصحيح ويجري اختبار صدقها.

لهذا ستكون المقارنة هنا بين الفلسفة والعلم الذي هو العلم النظري فقط، وسنبدأ فيما يلي بتوضيح العلاقة التاريخية بين الفلسفة والعلم، ثم نتلوها ببيان العلاقات الأخرى بين الفلسفة والعلم.

1- العلاقة بين الفلسفة والعلم تاريخياً:

إذا رجعنا إلى بدايات التفكير الفلسفي التي وصلتنا كما عرفناها عند اليونان، نجد أنه لم يكن هناك تمايز بين الفلسفة والعلم، فالفيلسوف هو الذي يبحث في حقيقة الوجود ككل وهو نفسه العالم الذي يبحث في الموجودات الطبيعية وخصائصها من عناصر وأجسام وأجرام سماوية، وهو الذي يبحث في الكائنات الحية وصفاتها وهو أيضاً الذي يبحث في الإنسان بدناً وروحاً محاولاً معرفة حقيقته، وهو الذي يبحث في الموسيقى والرياضيات وغيرها.

إن طاليس (640-546 ق.م) الذي يعتبر من أوائل الفلاسفة اليونانيين بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، كان مهندساً وفلكياً، وكذلك كان الفلاسفة الذين جاءوا بعده من أمثال فيثاغورس (582-500 ق.م) الذي كان رياضياً بارزاً وفيلسوفاً، وكذلك أفلاطون وأرسطو، وهما أبرز فلاسفة اليونان، كانوا علماء موسوعيين عالجوا جميع فروع المعرفة التي كانت معروفة حتى عصرهم، وقد كان أرسطو بخاصة عالماً منظماً ساهم مساهمة عظيمة في تقدم العلوم وتحديد موضوعاتها، وله – عدا المؤلفات الفلسفية الخالصة – مؤلفات في شتى العلوم كالفيزياء، وعلم الكون، وعلم الفلك، وعلم الآثار العلوية (الظواهر الجوية) وعلم الأحياء من حيوان ونبات ... الخ.

وظل الحال بعد أرسطو – في الشرق والغرب على السواء – كما هو، وظلت العلوم المختلفة ينظر إليها على أنها فروع للفلسفة، فكانت الرياضيات بفروعها والطبيعيات والطب وغيرها مما يدخل في مجموعة العلوم الطبيعية التجريبية في وقتنا الحاضر، فروعاً للفلسفة أو علوماً فلسفية.

كما نجد هذا في تقسيم الفلاسفة المسلمين للفلسفة، من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، وظل الحال كذلك عند فلاسفة العصور الوسطى الأوروبية مثل توما الإكويني (1225-1274م) وغيره.

استمر هذا النظر إلى الفلسفة باعتبارها العلم الشامل لجميع العلوم حتى عصر النهضة وبداية العصور الحديثة حيث بدأ الاهتمام بدراسة العالم الطبيعي عن طريق منهج الملاحظة والتجربة الذي دعا إليه في الغرب لأول مرة، أحد رجال الدين الإنجليز واسمه روجر بيكون (1214-1294م)، ثم تجددت الدعوة بعد ذلك إلى الأخذ بهذا المنهج في صورة أكثر نضوجاً وتحديداً على يد فيلسوف إنجليزي هو فرنسيس بيكون (1561-1626م) الذي دعا إلى ترك منطق أرسطو والأخذ بالمنهج الاستقرائي الذي يقوم على الملاحظة والتجربة، هذا المنهج الذي قُدر له النجاح بعد ذلك والذي نتج عن تطبيقه تقدم هائل في العلوم الطبيعية.

وكان قد ظهر في عصر فرنسيس بيكون فيلسوف آخر مشهور هو ديكارت (1590-1650م) دعا هو الآخر إلى عدم الأخذ بمنهج أرسطو ومنطقه، واستخدام منهج جديد يشبه منهج الرياضيات (وقد كان ديكارت عالماً رياضياً بارزاً)، لكن المنهج الذي ساد ساحة العلوم الطبيعية وأظهر فيها نجاحاً باهراً كان – كما أشرنا آنفاً – هو المنهج التجريبي الذي بدأت الدعوة إليه في الغرب على يد روجر بيكون وترسّخت قواعده على يد فرنسيس بيكون.

حدث تقدم هائل في العلوم الطبيعية نتيجة استخدام المنهج الملائم لموضوعاتها، جعل هذه العلوم تنفصل عن الفلسفة الواحد تلو الآخر، فبعد استقلال الرياضيات التي كانت مؤهلة لذلك منذ عهد اقليدس الإسكندري (ت 270 ق.م)، استقل علم الفلك بجهود كوبرنيكس (1473-1543م)، وجاليلو (1564-1642م)، وكبلر (1571-1630م)، ثم تلاه علم الفيزياء الذي استقل بجهود العالم المشهور اسحق نيوتن Newton (1643-1727م) الذي

اكتشف عدداً من قوانين الحركة وقانون الجاذبية، ثم تلي ذلك استقلال علم الكيمياء في القرن الثامن عشر على أيدي علماء مثل كافنديش وبريستل ولافوزييه (1743-1794م) ثم تبعها علم الأحياء وعلم الطب.

ولم يقف الأمر عند العلوم الطبيعية بل تعداه إلى العلوم الإنسانية، فاستقل علم الاقتصاد على يد آدم سميث (1723-1790م) وعلم الاجتماع على يد أوجست كونت (1798-1857م)، وقد كان العالم العربي ابن خدلون (1332-1406م) قد وضع أسس هذا العلم وقواعده ومنهجه وحدد موضوعه، ونادى باستقلال قبل كونت بزمن طويل، كما تبعه بعد ذلك علم النفس وعلم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) وعلوم التربية وعلم السياسة إلى آخر العلوم الإنسانية الحديثة.

نود هنا أن نوضح أن انفصال علم من العلوم عن الفلسفة واستقلاله كان يتم بشروط ينبغي على العلم الذي يرغب في الاستقلال أن يحققها، وهذه الشروط هي:

أ- أن يكون للعلم موضوع محدد.

ب- أن يكون له منهج محدد في البحث.

ج- أن يكون قد أمكن الوصول إلى حقائق في هذا العلم باستخدام المنهج المحدد بحيث تصلح هذه الحقائق أن تكون المادة الأساسية لهذا العلم والتي سينطلق منها في تقدمه؛ فإذا نقص واحد من هذه الشروط لا يعترف باستقلال هذا العلم.

وهكذا وجدنا أن جميع العلوم الطبيعية تقريباً قد تم انفصالها في العصور الحديثة، حتى إذا جاء القرن التاسع عشر وجدنا هذه العلوم قد قفزت إلى الأمام قفزات سريعة جداً، فظهر بعض العلماء وبعض المفكرين ممن يؤيدهم، ينادون بإلغاء الفلسفة ويرون أنه لم يعد لها ضرورة، فهذه العلوم الطبيعية الجزئية كل واحد منها يدرس جانباً من جوانب الوجود، وهذا يغني عن الفلسفة التي كانت تنظر في الوجود ككل نظرة تأملية عقلية، فحدثت الجفوة والفجوة نتيجة لهذا الموقف بين العلم والفلسفة، ولكنها والحق يقال كانت من جانب العلماء ومن يساندهم ويرى رأيهم من المفكرين.

لكن هذه الفجوة والجفوة لم تدم طويلاً، فسرعان ما وجد العلماء أنهم بحاجة إلى جهود الفلاسفة ومنهجهم في التحليل والتأصيل، فبدأوا يمدون الجسور نحو الفلسفة ورحبت

الفلسفة بذلك، ونشأ عن هذا التقارب الذي تحول إلى نوع من التعاون المتبادل فرع جديد من فروع الفلسفة هو فلسفة العلم.

فلسفة العلم هي بحث فلسفي موضوعه علم من العلوم حيث يجري البحث الفلسفي حول هذا العلم من النواحي الأساسية الآتية:

أ- نقد وتوضيح منهج البحث المستخدم في العلم وخطواته.

ب- تحديد المبادئ والأسس والمفاهيم التي يقوم عليها هذا العلم مثل المفاهيم والمبادئ التي تقوم عليها العلوم الطبيعية كمفاهيم الزمان والمكان والطاقة والحركة... الخ ومثل مبدأ السببية ومبدأ الحتمية.

ج- توضيح وتحديد وظيفة العلم ودوره في الحياة الاجتماعية وعلاقته بفروع المعرفة الأخرى كالدين والأخلاق والسياسة والاقتصاد ... الخ.

وهكذا رأينا أن انفصال العلوم المختلفة عن الفلسفة لم يؤد إلى اضمحلال الفلسفة، بل أوجد فروعاً جديدة للفلسفة، كما أن تقدم العلوم بعد استقلالها قد أثار أمام الفلاسفة والبحث الفلسفي قضايا ومشكلات جديدة وعديدة تتعدى نطاق العلم.

واليوم نجد في فلسفة العلم فروعاً متعددة بعدد العلوم الجزئية، فهناك فلسفة الرياضيات وفلسفة العلوم الطبيعية وفلسفة التاريخ وفلسفة القانون وفلسفة الاقتصاد وفلسفة التربية إلى أخر ما هنالك من فروع العلوم المختلفة.

وهكذا عادت الصلات بين العلم والفلسفة ولكن بشكل جديد يحقق نوعاً من التواصل والتعاون الذي انعكست آثاره على كل من الفلسفة والعلم، فلم يعد العلماء يتجاهلون ما يثيره الفلاسفة لهم من قضايا ومشكلات، بل نظروا فيها مما ساعد على فتح آفاق جديدة للبحث أمامهم، وكذلك استفاد الفلاسفة من نتائج العلوم في دراستهم للوجود ومحاولة فهم حقيقته.

وفي عصرنا الحاضر كثرت العلوم وتعددت العلوم الفرعية إلى درجة كبيرة، ولكن هذه الكثرة يمكن إرجاعها إلى ثلاث مجموعات أساسية تمثل التقسيم الشائع للعلوم في هذا العصر، وهو تقسيمها إلى:

1- مجموعة العلوم الطبيعية. وموضوعها الطبيعة بكل أجزائها وتشمل علوماً مثل الفيزياء والكيمياء وعلم النبات والحيوان والفلك وطبقات الأرض والبحار ... الخ.
2- مجموعة العلوم الإنسانية. وموضوعها هو الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي تصدر عنه أنواع السلوك المختلفة. وقد اختص كل علم من العلوم الإنسانية بنوع من أنواع السلوك الإنساني، فعلم الاجتماع يدرس سلوكه في الجماعة، وعلم الاقتصاد يدرس سلوكه في العمل وتحصيل الثروة، وعلم التاريخ يدرس سلوكه في الماضي، وعلم السياسة يدرس سلوك الإنسان في تنظيم شؤون المجتمع المختلفة وإدارتها في أمورها داخل المجتمع وخارجه، وهكذا في بقية العلوم الإنسانية والتي تسمى في بعض الأحيان باسم العلوم الاجتماعية.
3- مجموعة العلوم الصورية، وهي العلوم التي تهتم بالصور والعلاقات المجردة الممكنة بين الأشياء أو بين القضايا المنطقية ويشمل على وجه التحديد الرياضيات (البحتة) بكل فروعها وعلم المنطق القديم والحديث.

بعد توضيح العلاقة التاريخية ننتقل إلى توضيح العلاقات بين الفلسفة والعلم بعامة، ولأن العلم ليس علماً واحداً كما رأينا، ولأن أيسر تصنيف شائع له هو الذي يقسمه إلى المجموعات الثلاث التي ذكرنا آنفاً، ولأن كل مجموعة من هذه العلوم لها موضوع ومنهج خاصين بها، ولأن الشائع من استخدام لفظ علم هو المعنى الخاص الذي يشير إلى العلوم الطبيعية فإننا سنجعل بحثنا فيما يلي عن العلاقة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية.

2- العلاقة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية من حيث الموضوع:

تقدم القول بأن من موضوعات البحث الفلسفي الأساسية دراسة الوجود، وأن هذه الدراسة تتصف بالكلية والعموم فلا تركز على جزء بعينه، وليس الأمر كذلك في العلم إذ كل علم من العلوم يدرس جزءاً محدداً من الوجود، فعلم الفلالك يدرس الأجرام السماوية وحركاتها، وعلم الفيزياء يدرس الأجسام الطبيعية الجامدة وخصائصها الطبيعية من حركة وجاذبية ومرونة ... الخ، وعلم طبقات الأرض (الجيولوجيا) يدرس طبقات الأرض وتركيبها .. الخ . وهكذا في سائر العلوم الطبيعية، فموضوعات الفلسفة كلية وموضوعات

العلوم الطبيعية جزئية.

كما عرفنا أيضاً أن الفلسفة تبحث في الإنسان ككل للتعرّف على حقيقته، وهل يشكل البدن الظاهر المدرك بالحس كل حقيقة الإنسان أم أن هناك جانباً غير مادي في الإنسان (ونقصد بذلك النفس أو الروح) يمكن إثبات وجوده، وإن ثبت وجود هذا الجانب فما هي حقيقته؟ وما هو دوره وأهميته؟

أما العلم الطبيعي التجريبي فهو حين يدرس الإنسان فإنه يدرسه باعتباره جسماً مادياً تنطبق عليه قوانين الأجسام المادية (هناك كما سنرى علوم أخرى غير العلوم الطبيعية هي العلوم الإنسانية، تولي الكثير من الاهتمام للجوانب غير المادية كعلم النفس وعلم الاجتماع).

وهكذا فالفلسفة تتجاوز دراسة الوجود المادي إلى الوجود غير المادي، أما العلوم الطبيعية فتقتصر على دراسة الوجود المادي.

من الموضوعات الأخرى التي تبحثها الفلسفة موضوع القيم والمعايير التي تحدد ما ينبغي أن يكون عليه واقع الحياة الإنسانية وسلوك الأفراد والجماعات فيها، فهي تبحث فيما ينبغي أن يكون، أما العلم فإنه لا ينظر إلا إلى الواقع محاولاً التعرف عليه والوصول إلى القانون الذي يسير هذا الواقع بحسبه، ولهذا فالفلسفة تتجاوز البحث فيما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون أما العلم فيبحث فيما هو كائن فحسب.

تاريخ الفلسفة فلسفة (كما سبق توضيحه في خصائص الفلسفة) بينما تاريخ العلم ليس علماً، إن تاريخ العلم يضم، بجانب ما ثبت صوابه من نتائج وقوانين ونظريات، تلك الخطوات المتعثرة للعلم قبل الوصول إلى الحقائق العلمية، فتاريخ العلم أدخل في باب التاريخ منه في باب العلم، والفلسفة تجعل العلم الطبيعي موضوعاً لها تدرسه من الخارج فهي تبحث عنه، كما هو الحال في فلسفة العلوم الطبيعية، ولا تبحث في العلم الطبيعي، لأن البحث في العلم الطبيعي هو ممارسة لهذا العلم، وهكذا فـ تاريخ الفلسفة هو أحد موضوعات البحث الفلسفي وليس تاريخ العلم الطبيعي موضوعاً في هذا العلم.

3- العلاقة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية من حيث المنهج

عرفنا أن منهج الفلسفة يعتمد على الاستنباط العقلي، أي استنباط النتائج من المقدمات وفقاً لشروط الاستنباط السليم المبينة في علم المنطق، أما منهج العلم فيقوم في جوهره على الاستقراء، والاستقراء هو المنهج الذي يعرف بالمنهج التجريبي، والذي يبدأ بملاحظة الحالات الفردية للظاهرة التي تجري دراستها وينتهي بالحكم العام أو القانون، وهو يتألف من الخطوات الرئيسية الآتية: الملاحظة، الفرض، التجربة، القانون.

في ضوء كل من منهج الفلسفة ومنهج العلم تكون النتائج صحيحة في الفلسفة إذا كانت متمشية مع قوانين الفكر والمنطق، أما في العلوم الطبيعية فالنتائج الصحيحة هي التي تثبت التجربة الحسية صوابها الذي يكون بمطابقة النتيجة للواقع الفعلي.

تستخدم العلوم الطبيعية أسلوب الوصف الكمّي للظواهر وأجزائها المختلفة وذلك باستخدام وحدات القياس المختلفة التي تحدد جوانب الظاهرة المختلفة بدقة، فهناك وحدات للكتلة وللحرارة والأطوال والكثافة والضغط وشدة التيار الكهربائي....الخ، وتستخدم في العلم اليوم أجهزة لتحديد القياسات المختلفة بدقة متناهية.

أما الفلسفة فتستخدم بصورة كبيرة أسلوب الوصف الكيفي؛ فقد كان الفلاسفة في الماضي ولا يزالون يستخدمون الوصف الكيفي لتوضيح حقيقة الموضوعات التي يدرسونها، فهم يستخدمون أوصافاً مثل كثير وقليل، وكبير وصغير وأوصافا أخرى مثل خير وشر، وفضيلة ورذيلة، ونافع وضار، وذكاء وحمق، وعقل....الخ، والحق أن الاختلاف في أسلوب الوصف القائم حالياً بين الفلسفة والعلوم الطبيعية يرجع إلى طبيعة الموضوعات التي يعالجها كل منهما، فهي في الأخيرة موضوعات قابلة للقياس وهي في الفلسفة غير قابلة للقياس.

ومما له علاقة بالمنهج في كل من الفلسفة والعلم أن نعرف أن بداية الفلسفة ليست هي نهاية العلم، فالبحث الفلسفي ليس منصباً فقط على النتائج التي تتوصل إليها العلوم الطبيعية، وإن كانت تأخذ ذلك بعين الاعتبار، وإنما البدايات والمقدمات التي يبدأ منها البحث الفلسفي مختلفة في جملتها عن المقدمات التي يبدأ منها البحث العلمي (في العلوم الطبيعية)، وإن كان من الممكن أن نجد أحياناً بعض المبادئ المشتركة، من ذلك على سبيل المثال، تسليم كل من الفيلسوف والعالم بصحة قوانين المنطق.

إن منهج الدراسة في العلوم الطبيعية لا يتجاوز الواقع، فهو يجتهد في معرفة صفاته وخصائصه كما هي بالفعل، ولكن منهج الفلسفة يتجاوز الواقع الفعلي إلى ما وراءه، فالفيلسوف يحق له أن ينتقل من معرفة الصنعة إلى التعرف على الصانع، ومن تأمل نظام الكون المكن الدقيق وملاءمته للوجود الإنساني إلى استنتاج وجود خالق حكيم له، بينما ينحصر عمل العالم في التعرف على الصنعة فقط، وهو إن سمح لنفسه أن يستنتج من النظر في الواقع الطبيعي أمراً آخر وراءه- وهو أمر مسموح به بالطبع- فإنه عندئذ يكون قد جاوز نطاق العلم إلى نطاق الفلسفة وفقاً للتحديدات الاصطلاحية لكل من العلم والفلسفة. وهناك في واقع الحال العديد من العلماء فعلوا ذلك فتجاوزوا نطاق العلم وبدأوا يستنتجون آراء وقضايا في ضوء ما عرفوه من العلم، فدخلوا في رحاب الفلسفة، وكثيرون أوصلهم مثل هذا التجاوز في البحث (الذي هو أمر في طبيعة العقل الإنساني) إلى الإيمان بوجود الله الخالق الحكيم بعد الإنكار، أو ازدياد الإيمان عند من كان مؤمناً أصلاً.

هناك صفة أخرى ينبغي توفرها في بعض خطوات المنهج الاستقرائي وهي صفة الموضوعية التي ينبغي أن تتحقق في خطوتي الملاحظة والتجربة (ونحن في التجربة نلاحظ ما يجري)، والمقصود بالموضوعية أن ننظر إلى الظاهرة المدروسة كموضوع مستقل تمام الاستقلال عن ذاتنا، فنلاحظ ما يقع ويحدث فيه أو يجري عليه ونسجل ذلك دون أن تتدخل في ذلك مشاعرنا أو ميولنا أو عواطفنا أو ما لدينا من أفكار مسبقة، إلى آخر هذه الأمور الذاتية، فالمعلومات التي نحصل عليها إذا كانت تتصف بالموضوعية، هي معلومات مستمدة من الموضوع الذي نلاحظه أو ندرسه.

إن اصطلاح الموضوعية اصطلاح حديث نسبياً، ويجري استخدامه كثيراً في وصف الملاحظات والدراسات العلمية في التعليقات والانتقادات التي نجريها أو نوجهها للآخرين ولسلوكهم.

على أنه قد يستخدم لفظ 'الموضوعية' في وصف بحث فلسفي، فإذا أطلقت في هذا السياق فإنها تعني في الغالب الدقة في نقل آراء الآخرين وعدم تشويهها خلال البحث، والالتزام بقوانين المنطق في الوصول إلى النتائج، واستيفاء معالجة الموضوع من جوانبه المختلفة، ومع أن هذه أمور إيجابية مطلوبة في البحث الفلسفي إلا أن البحث الفلسفي

الأصيل لابد أن يعكس في الغالب عناصر ذاتية ترجع إلى ذات الفيلسوف، وعليه يمكن القول بأن الموضوعية كما هي مطبقة في العلوم الطبيعية لا يمكن تحقيقها في الفلسفة.

4- العلاقة بين الفلسفة والعلوم الطبيعية من حيث الأهداف

سبق أن تعرفنا على أهداف الفلسفة والبحث الفلسفي وقلنا إن للفلسفة أهدافاً نظرية وأخرى عملية (أنظر ما تقدم) ويمكن القول إن الفلسفة والعلم يشتركان في الهدف النظري، أي (البحث عن حقائق الأشياء)، فالعالم إنما يبحث عن الحقيقة في الظاهرة التي يدرسها، لكن الفرق بين الفلسفة والعلم في بحثهما عن الحقيقة هو أن الأولى تبحث عن الحقيقة الكلية (راجع صفة الكلية) بينما العلم يبحث عن حقيقة جزئية.

إن العلم المعاصر لا يبحث عن العلل البعيدة للظواهر التي يدرسها، بل يكتفي بالتعرف على الظواهر القريبة الأخرى التي لها علاقة بالظاهرة المدروسة ومحاولة تحديد هذه العلاقة وصياغتها في صورة رياضية، لقد كان العلم في الماضي يبحث عن الأسباب والعلل بين الظواهر، لكنه كان يكتفي بالبحث عن العلل القريبة، أمّا الفلسفة فهي التي تبحث عن العلل والأسباب البعيدة، فالباحث الفلسفي – كما أشرنا من قبل- لا يكتفي بالبحث عن السبب بل إنه يبحث عن سبب السبب وسبب سبب السبب... ويستمر في ذلك حتى يصل إلى الأسباب الأولى والعلل الأولى للموضوع الذي يبحثه.

وللفلسفة جانب عملي يهتم بالعمل والتطبيق والسلوك ولكن ليس بصورة مفصلة وإنما بصورة كلية مجملة تتجلى في وضعها للقيم والمعايير والمبادئ العامة التي تحدد توجهات سلوكنا وتضبطه وتحكم عليه في ضوئها، وهذا ما نجده في علوم الأخلاق والجمال والمنطق والسياسة (وهي علوم فلسفية عملية)، لقد حاولت الفلسفة خلال تاريخها وفي بعض أطوارها أن تضع سلماً للقيم أو منظومة لها يتحدد بموجبها سلوكنا أفراداً وجماعات، كما حاولت باستمرار أن تضع رؤى مستقبلية لما ينبغي أن يكون عليه حال الإنسان والمجتمعات وفق أهداف وقيم نصبتها.

أما العلم فله جانب عملي تطبيقي، ولكنه يختلف عن العمل والتطبيق في الفلسفة، فهو تطبيق موجه بقيم معينة، يقدم الرسائل التي تحقق غايات وضعت في حقل غير حقل

العلم الطبيعي النظري أو العملي، فالعلم النظري يمكن أن ينتج علماً تطبيقياً يقدم لنا الوسائل.

وعليه يمكن القول إن الفلسفة تساهم في تحديد الغايات والأهداف للإنسان (وهذا الأمر هو من صلب وظيفة الدين كما تقدم بيانه عند المقارنة بين الفلسفة والدين في الأهداف)، أما العلم فيساهم في تحديد وإيجاد الوسائل المناسبة لتحقيق هذه الأهداف والغايات.

القسم الثاني

في الفلسفة

في الفلسفة

تمهيد:

لعل ما تقدم بيانه في القسم الأول من هذا الكتاب عن الفلسفة قد أعطى فكرة وتصوراً ملائماً عن الفلسفة وطبيعتها والتعريف بها بصورة عامة.

وقد كنا عبرنا في مقدمة الكتاب عن رأينا في تصميم خطة المدخل إلى الفلسفة، في أن الملائم في مثل هذا المقام تخصيص جزء آخر في الفلسفة يعطي فكرة عن أبرز الأسئلة التي أثارها الفلاسفة حول موضوعات البحث الفلسفي الكبرى، وعن الإجابات التي قدموها عن هذه الأسئلة، نعرضها بصورة مذاهب عامة أو اتجاهات دون التركيز على آراء فيلسوف بعينه.

ذلك أننا نرى أن هذا التفصيل يأتي في مرحلة لاحقة لمرحلة المدخل، فنحن هنا نسير على قاعدة البدء بالعام والكلي أولاً لتكوين الفكرة الكلية والتصور العام، ثم من يريد المزيد من التفصيل فإنه بعد تحصيل هذه الفكرة العامة والكلية يستطيع – في نظرنا – أن يلج إلى التفاصيل والتعرف على آراء الفلاسفة بيسر أكثر، يصاحبه قدرة على الربط بين الموقف الفلسفي للفيلسوف وبين المذاهب العامة، وكذلك قدرة على تصنيف الفيلسوف – ولو بصورة أولية – ضمن المذهب الذي ينتمي إليه.

وسنجتهد في هذا القسم من الكلام (في الفلسفة) أن نعرض الآراء الفلسفية بأقصى ما نستطيع من الوضوح، فنحن لا نقصد إلى تهويل أمر الفلسفة وإظهارها – كما يفعل العديد من كتاب الفلسفة – بأنها معرفة من طور فوق طور البشر العاديين، لا يتقن فك رموزها وإدراك مرامي عبارتها إلا فئة قليلة من الناس؛ إننا نقصد إلى تهوين[1] أمر الفلسفة، بمعنى إظهار أن بمقدور المتعلم العادي والطالب المتوسط أن يفهم الأسئلة دون أن نخل –

---

(1) المصطلحات: (تهويل) و (تهوين) هما من ابتداع الزميل المتميز الدكتور طه عبد الرحمن في أكثر من واحد من كتبه، وقد استخدمناهما هنا لمناسبتهما للغرض والسياق.

بطبيعة الحال- بشرط الدقة في طرح الأسئلة وعرض الإجابات والآراء، وهو الأمر الذي نرى أنه ييسر للطالب والقارئ التفاعل والمشاركة مع هذه الآراء الفلسفية ويسهل عليهما الاستفادة منها في تكوين أفكارهما ومواقفها الفكرية الخاصة.

بهذا التوجه سنبدأ الحديث في أول موضوعات البحث الفلسفي.

الفصل الأول

الوجود

الفصل الأول

الوجـــــود

معنى لفظ وجود

يُعد لفظ وجود عند غالبية الفلاسفة وفي اللغة بشكل عام، مـن الألفـاظ الواضـحة بذاتها التي لا تحتاج في شرحها وتوضيحها إلى ألفاظ أخرى، وذلك لأنها أعم وصـف يمكـن أن نطلقه، فهو يشير إلى جميع الموجودات، سواء أكانت هذه الموجودات مادية تدرك بالحواس أم غير مادية لا يمكن إدراكها بالحواس.

فالإنسان له صفة الوجود لأنه موجود، والحيوان والنبـات والجمـاد، كـل لـه صـفة الوجود لأن كلاً منها موجود، والنفس أو الروح في الإنسان لها صفة الوجود لأنها موجودة، والله سبحانه وتعالى له صفة الوجود لأنه سبحانه وتعالى موجود، والملائكة التي وصـفها لنـا القرآن الكريم والوحي لها صفة الوجود لأنها موجودة، وكذلك الشيطان.

ولعله واضح أن قسماً من هذه الموجودات يـدرك بـالحواس (الإنسـان، والحيـوان، والنبات، والجماد) وهذه توصف بأنها موجودات مادية وأن وجودها وجود مادي؛ وواضح أيضاً أن القسم الآخر من هـذه الموجـودات لا يـدرك بـالحواس (الله، والملائكـة، والـنفس، والشيطان)، وإنما تدرك إما بتقديم أدلة عقلية تثبت وجودها، كما في حالة وجود الله ووجود النفس أو الروح أو بالتصديق بوجودها لورود خبر وجودها في الوحي الإلهي الصادق كمـا في الملائكة والشيطان.

ولعله من الواضح أيضاً الذي لا يحتاج لشرح أن الموجودات التي قدمنا أمثلة عليهـا ليست كلها نوعاً واحداً متشابه الأفراد، فالإنسان غير الحيوان، وهـذان غـير النبـات، وهـذه كلها غير الجماد؛ وكذلك فإن الله سبحانه وتعالى غير الملائكة وغير الشيطان وغير الـروح أو النفس وكل مختلف في طبيعة وجوده عن وجود غيره.

ومع هذا الاختلاف فإنها جميعا يقال عنها أنهـا موجـودة، ولـذلك فهـي تشـترك في صفة الوجود.

وعليه يمكن أن نوضح معنى لفظ الوجود بأنه صفة عامة تطلق على كل موجود سواء أكان وجوده مادياً أم غير ماديّ.

ولعل القارئ يلاحظ أننا في هذا التحديد وضحنا الشيء بنفسه، وذلك في استخدامنا لفظ موجود لتوضيح لفظ وجود، وهما لفظان مشتقان من الجذر نفسه (وَجَدَ).

ومعلوم أن هذا النوع من التحديد لا يجوز إلا في حالات استثنائية، وهي عندما لا يكون هناك ألفاظ أخرى أعم من اللفظ الذي نوضحه، كما في حالة لفظ وجود هنا.

يجدر التنبيه إلا أننا في الكتابات الفلسفية، وفي الكتابات الأخرى العادية نستخدم أحياناً كثيرة لفظ الوجود بمعنى الموجودات كلها، وذلك لأن هذه الصفة ملازمة لكل الموجودات بلا استثناء – كما تقدم آنفاً – فلم يجد الفلاسفة والكتاب الآخرون حرجاً في استخدام الصفة للدلالة على الموصوف.

موضوع مبحث الوجود والأسئلة الرئيسية فيه

مبحث الوجود: هو ذلك المبحث الفلسفي الذي يتعرض للبحث عن حقيقة الموجودات من حيث اتصافها بصفة أساسية هي صفة الوجود.

هذا توضيح أولي لتحديد موضوع مبحث الوجود عند بعض الفلاسفة مثل: أرسطو Aristotle (384 – 322 ق.م) والفارابي (ت 339هـ/ 950م) وغيرهم، الذين حدوده بقولهم: "العلم بالموجودات بما هي موجودة".

هذا المبحث لا يتعرض الباحث فيه لموجود بعينه (كالبحث في إنسان بعينه أو حيوان بعينه أو جبل معين أو نهر معروف) ولا لجزء من الموجودات مهما كان عظيماً (كالبحث في الأرض أو الشمس أو حتى المجرّة)، وإنما يتناول البحث فيه هذه الصفة العامة، الوجود، التي تتصف بها جميع الموجودات – كما أوضحنا آنفاً – فهو إذن بحث كلي يتصف بأبرز صفات الفلسفة التي تقدم بيانها في القسم الأول، بل إن صفة الكلية في هذا المبحث تتجلى في أوضح صورها وأوسعها، إذ هي شاملة لكل الموجودات: مادية وغير مادية.

أما الأسئلة التي تطرح على الباحث في موضوع الوجود فنشير إلى أبرزها:

1- أسئلة عن أقسام الوجود. فتطرح أسئلة مثل: هل الوجود كله نوع واحد أو قسم واحد؟ أم أنه يمكن تقسيمه إلى أقسام مختلفة يكون لكل واحد منها صفة أو صفات جوهرية تميزه عن القسم الآخر؟ فإن كان الجواب بالإيجاب فما هذه الأقسام؟ وما الصفات الجوهرية التي تميز كلاً منها عن الأقسام الأخرى.

2- أسئلة حول طبيعة الوجود وحقيقته. هذه الأسئلة انطلقت من خبرة الإنسان وتجربته في هذه الحياة، فقط طرح الإنسان أسئلة مثل: هل حقيقة الوجود أنه مادة فقط؟ أم أن حقيقة الوجود أنه لا مادي؟ أم أن حقيقته مادية ولا مادية في آن معاً؟ أم أن هناك جانباً من الوجود مادي وآخر غير مادي؟ إلى آخر ما هنالك من احتمالات يمكن أن تخطر على ذهن الإنسان.

3- أسئلة متعلقة بعلة هذا الوجود. وهنا تطرح أسئلة مثل: هل أوجد هذا الوجود نفسه بنفسه؟ أم أن له علّة وسبباً أوجده بعد أن لم يكن موجوداً؟ وهذا سؤال عن العلة الفاعلة وهناك أسئلة عن العلة الغائية مثل: هل لهذا الوجود غاية؟ أم أنه لا غاية له؟ وإن وجدت هذه الغاية، فما هي؟

هذه أبرز الأسئلة التي طرحها الفلاسفة على مرّ العصور ليتعرفوا على حقيقة الوجود، ولكنها ليست – بطبيعة الحال – كلها، فهناك أسئلة أخرى عديدة يجدها القارئ لتاريخ الفلسفة، ويمكن اعتبارها أسئلة متفرعة عن هذه الأسئلة الكبرى التي ذكرناها آنفاً.

هذه الأسئلة المتقدمة كلها تؤدي وظيفة الفلسفة النظرية، أعني معرفة حقائق الأشياء؛ وهناك سؤال رئيس يتعلق بالوظيفة العملية للفلسفة، وهو حول علاقة الإنسان بالوجود وتعامله معه.

وسوف نتعرض لمناقشة هذا السؤال الفلسفي ذي الغاية العملية بعد استيفاء عرض أبرز الإجابات التي قدمها الفلاسفة عبر العصور عن هذه الأسئلة النظرية المتعلقة بالبحث عن حقيقة الوجود، وبعد توضيح خاص لجزأين رئيسين من أجزاء الوجود، وأقصد وجود الله ووجود الإنسان.

أقسام الوجود

يرى الفلاسفة في الإجابة عن سؤال هل الوجود قسم واحد أم أقسام متعددة؛ إنه يمكن قسمة الوجود إلى أقسام، كل قسم له صفاته وخصائصه المختلفة عن خصائص الآخر. وأقسام الوجود هي أقسام عامة جداً، ومع ذلك فإن التعرف على الصفات الأساسية والجوهرية لكل قسم يساعدنا في التعرف على حقائق الأشياء الداخلة تحت أقسام الوجود هذه، الأمر الذي يؤدي إلى تعامل أفضل مع هذه الأشياء، لأنه سيكون تعامل مبني على معرفة بحقائق الأشياء، بالرغم من أنه مثل هذه المعرفة لن تكون كاملة.

نذكر من الآراء التي قدمها الفلاسفة في تقسيم الوجود ما يلي:

1- **رأي أفلاطون** Plato (حوالي 428 ق.م – حوالي 348 ق.م)

يرى أن الوجود بأسره ينقسم إلى قسمين رئيسين: الأول هو العالم المحسوس الذي نعيش فيه والذي يتكون من الأرض وما عليها ومن الأجرام والأفلاك السماوية العديدة، وأبرز صفات هذا العالم المحسوس أنه عالم مادي، تسوده الحركة والتغير، فهو ليس ثابتاً؛ ولهذا فإن وجوده ليس وجوداً حقيقياً، وإنما هو في نظر أفلاطون أشبه بالصورة للعالم الحقيقي، وهو القسم الثاني من أقسام الوجود في نظره، والذي يسميه أفلاطون عالم المُثل؛ هذا القسم أو العالم وجوده غير مادي، وهو عالم ثابت لا تغيّر فيه، فهو العالم الخالد الباقي الذي لا يفنى، وفيه مُثل (جمع مثال) الأشياء الموجودة في العالم المحسوس كلها.

والطريق في نظر أفلاطون لإدراك وجود هذا العالم هو طريق الأدلة العقلية التي تنقل صاحبها إذا ما اقتنع بها إلى إدراك خاص بوجود هذا العالم العقلي، وهو إدراك أقرب إلى الشعور الوجداني العقلي والروحي الخاص والشخصي، والذي لا يمكن التعبير عنه للآخرين بصورة موضوعية تامة بسبب هذا البعد الذاتي والشخصي فيه.

2- رأي أرسطو Aristotle (384 – 322 ق.م)

يرى أرسطو أن الوجود ينقسم إلى قسمين رئيسيين هما: الوجود بالفعل والوجود بالقوة.

أما الوجود بالفعل فهو وجود الأشياء أو الموجودات في صورتها التامة المكتملة، فالخشب الذي جهزه النجار وصنع منه طاولة في صورتها النهائية يسمى طاولة بالفعل، والشجرة التي نمت وأينعت وأثمرت تسمى شجرة بالفعل، والطفل الذي كبر حتى أصبح رجلاً بالغاً مكتمل النمو هو رجل بالفعل، وكذلك الطفلة التي كبرت حتى أصبحت امرأة بالغة مكتملة النمو هي امرأة بالفعل، وهكذا فكل موجود (أو وجود) يوجد في صورته الكاملة فهو موجود بالفعل ووجوده بالفعل.

أما الوجود بالقوة فهو وجود الأشياء في صورتها غير الكاملة، لكنها مع عدم اكتمال صورتها تمتلك القوة أو القدرة الذاتية لكي تصل إلى صورتها الكاملة إذا ما توافرت الأسباب أو الظروف الخارجية التي تنقلها من حال الوجود بالقوة إلى حال الوجود بالفعل؛ فالبذرة تمتلك في داخلها أو في وجودها قوة تجعلها تصبح شجرة إذا ما تهيأت الظروف الخارجية، مثل التربة الصالحة والماء، والشخص الذي يقوم بزراعتها ورعايتها حتى تكتمل، ومثل الخشب الذي يمكن أن يصير طاولة بفعل النجار، ففي هذه الأمثلة نقول: البذرة شجرة بالقوة (لديها القوة لتصبح شجرة، لكنها الآن ليست شجرة) والخشب طاولة بالقوة (أي يمكن أن تصنع منه طاولة).

على أن الشيء قد يوصف باعتبار معين بأنه وجود بالقوة وباعتبار آخر وجود بالفعل، فالبذرة مثلاً في حال كونها بذرة هي بذرة بالفعل، لكنها باعتبار آخر مستقبلي هي شجرة بالقوة؛ وكذلك الخشب هو خشب بالفعل، لكننا نستطيع وصفه بأنه طاولة بالقوة أو كرسي بالقوة أو خزانة بالقوة.

3- آراء الفارابي وابن سينا

قدم الفارابي وابن سينا رأيين متشابهين في موضوع أقسام الوجود في الصورة العامة وإن اختلفا في بعض التفاصيل، وهذا التشابه في الصورة العامة يجعلنا نعرضهما هنا كرأي واحد.

لقد نظر كل منهما إلى الوجود من زاوية مختلفة عن تلك التي رأيناها عند أفلاطون وعند أرسطو، فرأيا أن الموجودات أو الوجود، إما أن يكون وجوداً قائماً بالفعل ومتحققاً في صورته التامة كوجود الإنسان الموجود على قيد الحياة ووجود المبنى القائم بالفعل إلى بقية ما نشاهده في هذا الكون من موجودات.

وقد يكون وجود كل تلك الموجودات وجود لم يتحقق بعد، لكنه مجرد إمكانية قابلة لأن توجد إذا ما توفرت لها الأسباب والظروف، مثل وجود أبناء لرجل أو امرأة لم يتزوج أحدهما بعد، فوجود هؤلاء الأبناء في الوقت الذي نتحدث فيه عن هذا الرجل وهذه المرأة غير المتزوجين؛ هو وجود محتمل أو ممكن فقد يكون للأبناء وجود فعلي في المستقبل وقد لا يكون؛ ومثل ذلك إمكانية أن يبني أحدنا بيتاً أو قصراً، وهكذا كل الأمور التي يوجد احتمال أو إمكانية لوجودها في المستقبل.

سمّى الفارابي وابن سينا القسم الأول من الموجودات أو الوجود بـ واجب الوجود، وهو الوجود المتحقق بالفعل والذي إذا فرضنا عدم وجوده كان ذلك تناقضاً ومستحيلاً إذ هو موجود؛ وسمّيا القسم الثاني من الموجودات أو الوجود بـ ممكن الوجود، وهو الذي إذا فرض عدم وجوده أو وجوده لا يكون الفرض متناقضا أو مستحيلا، ذلك أنه يمكن أن يوجد ويمكن ان لا يوجد.

والشكل الآتي يمثل الصلة بين ممكن الوجود وواجب الوجود من هذين الفيلسوفين:

ثم تأمّل هذان الفيلسوفان الموجودات أو الوجود، فرأيا أن حركة الوجود تسير من ممكن الوجود إلى واجب الوجود، فالوجود كان ممكناً ثم أصبح بسبب فاعل وأسباب خارجة عن هذا الوجود؛ وجوداً واجباً، ولذلك فكل واجب الوجود هو واجب بغيره أي بتأثير

وفعل موجود أو وجود آخر غيره، ثم هذان الأخير يقال فيه القول نفسه، أي إن وجوده بتأثير وفعل موجود غيره، وهكذا.

لكن تسلسل وجود الموجودات عن موجودات غيرها لا يستمر إلى ما لا نهاية، فلابدّ من الانتهاء عند وجودٍ وجوده من ذاته وبذاته، لم يوجد بتأثير أو فعل وجود آخر غيره، هذا الوجود المتميز أطلق عليه هذان الفيلسوفان اسم واجب الوجود بذاته، باعتبار أن إيجاده لذاته بذاته ومن ذاته هي أبرز صفاته، وأن الموجودات الأخرى وجدت بفعله وتأثيره؛ هذا الموجود الواجب الوجود بذاته – في نظر فيلسوفنا- هو الله سبحانه وتعالى.

وقد عدّ الفارابي وابن سينا أن هذا التحليل هو أحد البراهين لإثبات وجود الله جل وتعالى.

4- رأي كانط Immanuel Kant (1724–1804م)

يرى الفيلسوف الألماني كانط أن الوجود يمكن أن يقسم إلى قسمين الأول هو الوجود أو الأشياء كما تبدو لنا، وهذا الوجود هو الوجود الظاهري الذي يمكن أن ندركه بحواسنا، والذي تنتقل منه إلى أذهاننا إحساسات يدركها الذهن بعد ذلك.

والقسم الثاني هو الوجود أو الأشياء في ذاتها، وهذا القسم من الوجود لا يمكن لحواسنا إدراكه أو نقل إحساسات عنه إلى الذهن، ومع ذلك فهذا القسم من الوجود موجود ولا يحق لنا إنكاره، وذلك لأن مظاهر الأشياء تدل عليه، فمثلاً وجود الروح لدى الإنسان هي من هذا النوع من الوجود، والروح موجودة ليس لأننا ندركها بالحواس ولكن لأن ظاهر وجود الإنسان يدل على وجود شيء آخر فيه هو هذه الروح.

ويرى كانط أن وجودن الأشياء في ذاتها، هذه التي لا ندرك ذواتها بمعونة الحواس وإنما ندرك آثارها، هي موضوع تصديق إيمان عن طريق الدين أو الوحي.

أما وجود الأشياء كما تبدو لنا فهو موضوع للإدراك الحسي والمعرفة الإنسانية التي يحصلها الإنسان بوسائله التي يملكها، وهي الحواس والعقل معاً.

5- رأينا في الوجـــود

هناك قسمة أخرى للوجود استخدمناها في سياق بيان طرق تعامل الإنسان في هـذه الحياة مع جوانب الوجود، وهي قسمة في جزئها الأول مستمدة من النظرة الدينية بعامة والنظرة الإسلامية للوجود بخاصة، وأما الجزء التالي فقد اقتضتها ضرورة عرض نظريتنا في الثقافة [1]، وهذه القسمة كالآتي:

يقسم الوجود إلى قسمين رئيسين هما:

- **الخالق**: وهو واحد أحد لا كثرة فيه ولا انقسام.
- **المخلوقات**: وهذه كثيرة جداً لا يمكن إحصاؤها، لكنه يمكن تصنيفها إلى أقسام كبرى، كل قسم يقبل التقسيم إلى أقسام فرعية أخرى أكثر من مرة.

ويمكن قسمة المخلوقات إلى الأقسام الرئيسية الآتية:

- **الأنا (الذات)**، وهو ما يشير إليه ضمير المتكلم "أنا".
- **الآخر**، ويشمل كل الناس الآخرين عدا المتكلم.
- **الكون الطبيعي**، ويشمل الأجرام السماوية ومجراتها والأرض التي نعيش عليها وما فيها وما عليها من موجودات باستثناء الإنسان.
- **الوسائل والأدوات**: وتشمل كل ما استعان به الإنسان أو ابتكره من أدوات وأجهزة استخدمها في حياته واستعان بها في التعامل مع جوانب الوجود المختلفة، سواء كانت طبيعية أم من صنع الإنسان.
- **الأفكار**، ومحلها في الدرجة الأساس الذهن، ويمكن التعبير عنها باللفظ أو الكتابة، وتشمل العلوم كافة، وكل ما أنتجته الحضارات على مرّ العصور من علوم ومعارف.
- **الزمن**، وهو عنصر ملازم للوجود ومرتبط بالحركة.

---

(1) عرض المؤلف عزمي طه السيد أحمد هذه النظرية وهذا التقسيم، في: عزمي طه السيد، الثقافة والثقافة الإسلامية، رؤية جديدة وعلم جديد، أمانة عمان الكبرى، 2007.

- الغيب، وهو كل وجود لا يمكن للإنسان أن يدركه إدراكاً حسيّاً البتّة بالنسبة لنا في هذه الدنيا، كوجود النفس أو الروح ووجود الله ووجود الملائكة والعرش واللوح المحفوظ والجنة والنار.

هذه بعض أبرز الآراء الفلسفية في مسألة أقسام الوجود.

وهنا قد يسأل سائل عن السبب في اختلاف أقسام الوجود عند الفلاسفة، والجواب عن ذلك أن الفيلسوف يضع أو يختار تقسيماً للوجود يساعده في توضيح مذهبه ونظرته إلى ذلك الوجود. ولذلك نجد تقسيم الفيلسوف منسجماً وجملة تصوّره للوجود، بل هو جزء من هذا التصوّر.

وبما أن تصورات الفلاسفة للوجود مختلفة كانت تقسيماتهم لها مختلفة وهو ما نجده بالفعل في التقسيمات التي أوردناها.

طبيعة الوجود

طبيعة الشيء تشير إلى أكثر من معنى، لكن المعنى المقصود هنا هو الخصائص أو الصفات الملازمة لوجود الشيء في أصل تكوينه وخلقته.

والسؤال هنا: هل الوجود من طبيعة واحدة أم أن له أكثر من طبيعة؟ لقد طرح الإنسان هذا التساؤل على نفسه، وحاول الإجابة عنه مستنداً في ذلك إلى ما لاحظه في نفسه وفيما حوله، فالإنسان يدرك الأشياء من حوله بحواسه وأن لها أبعاداً وكتلة تشغل حيزاً، ورأى أنه هو نفسه له هذه الصفات، فسمّى كل ما له هذه الصفات من الموجودات بـ المادة، وعدّه موجودات مادية، ثم رأى أن هناك شيئاً موجوداً وراء الجانب المادي من الإنسان، أي شيئاً آخر غير الجسد؛ وأوضح ما يُدرك وجود هذا الشيء في الإنسان عندما يقارن المرء بين الإنسان الحي الناطق المتحرك وحالة الإنسان نفسه عند الموت حيث لا نطق ولا حركة، فيلاحظ غياب عنصر أو جزء آخر غير الجسد ليست له أي من صفات المادة؛ فهو لذلك جزء غير مادي، وجوده مختلف في طبيعته عن وجود الأشياء المادية، وقد أطلق على هذا النوع من الوجود الذي لا يدرك وجوده بالحواس اسم الوجود غير المادي أو الوجود الروحي أو الوجود العقلي.

وهكذا وجدت المذاهب الرئيسة المختلفة في النظر إلى طبيعة الوجود؛ فهناك من اقتصر على الوجود المادي، وهناك من اقتصر في نظره وتركيزه على الوجود غير المادي وهناك من رأى وجود الجانبين، فكان أن رأينا المذاهب الرئيسة الآتية:

أولا: المذهب المادي Materialism

يرى أصحاب هذا المذهب بصورة عامة أن الوجود الحقيقي هو وجود المادة وما ينشأ عنها، وأن طبيعة كل الموجودات هي الطبيعة المادية، وهي الطبيعة المادية تدرك صفاتها وخصائصها الجوهرية بالحواس، وأبرز هذه الصفات: الامتداد، أي وجود الأبعاد (التي هي الطول والعرض والارتفاع) وشغل الحيز، والحركة بمعنى الانتقال من مكان لآخر، والكتلة، والقصور الذاتي.

وينكر أصحاب المذهب المادي أي وجود آخر غير الوجود المادي مثل الموجودات الروحية كالنفس أو الروح أو الملائكة وكذلك وجود الله؛ وإنكارهم لهذه الموجودات غير المادية هو الجزء الأوضح والأهم في مذهبهم.

ويتفق هذا المذهب مع النظرة الحسية للأشياء ومع الإدراك الحسي العام لدى الإنسان.

من أقدم المذاهب الفلسفية المادية المذهب الذري الذي قال به الفيلسوف اليوناني ديمقريطس Democritus (حوالي 460 – حوالي 370 ق.م)، حيث يرى أن الأشياء كلها تتألف من ذرات متشابهة في طبيعتها وهي طبيعة مادية خالصة، لكنها تختلف في الشكل والحجم، وتتكون الموجودات المختلفة من هذه الذرات التي تختلف طريقة تركيبها، ووضع الذات فيها من شي لآخر، وما يسمى العقل أو النفس هو أيضاً ذرات مادية، وعن طريق حركة الذرات تتغير الموجودات من حال لآخر، والعالم في النهاية مادة وحركة.

وفي العصور الحديثة، ومع تقدم العلوم الطبيعية منذ القرن الثامن عشر، ظهر عدد من المفكرين الذين اشتغلوا بالعلم الطبيعي أو تأثروا به، نادوا بالمذهب المادي، من هؤلاء البارون فون هولباخ Von Holbach (ت 1789م)، الذي رأى أنه لا يوجد في هذا العالم، أو

الوجود، إلا المادة والحركة وأن قانون العلية المادية هو الذي يحكم هذا العالم، وأنكر هولباخ وجود أي عالم أو مبدأ غير الوجود المادي الطبيعي.

واستمر وجود بعض المؤيدين المتحمسين للمذهب المادي في القرن التاسع عشر مثل ج. مولشوت J.Moleshott (ت 1893م)، الذي يرى أن الفكر والتفكير هو نوع من الحركة في خلايا المخ، وأنه بدون فسفور لا يكون هناك تفكير؛ ومفكر آخر هو كارل فوجت Karl Vogt (ت 1898م) يرى أن الوجود مادة وحركة، وبالنسبة للتفكير يرى أن الدماغ يفرز التفكير كما يفرز الكبد العصارة الصفراء.

ومن أبرز الماديين في القرن التاسع عشر كارل ماركس Karl Marx (ت1883م)، الذي يأخذ بالمقولة العامة للمذهب المادي في القول بأن طبيعة الوجود هي الطبيعة المادية وأنه لا وجود لغير الأشياء المادية، لكنه اشتهر بنظريته المسمّاة: الماديّة الجدلية، وهي نظرية اقتصادية وسياسية في الوقت نفسه ترى أن إنتاج الثروات والسلع وتبادل المنتجات هو الأساس في النظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في المجتمع، فالأسباب الأساسية للتغيرات الاجتماعية والثورات السياسية ينبغي البحث عنها في التغيرات في حالة الإنتاج وتبادلها – وهي أسباب مادية – وليس في عقول المفكرين وبصيرتهم المتصلة بالحكمة والعدالة.

فالأوضاع الاقتصادية المادية هي الأساس، وهي التي تحدد مسار الصراع في تاريخ المجتمعات وشكل القوانين والدساتير والحكم والدين، وهذا الصراع المادي الاقتصادي (الجدل) سينتهي في آخر الأمر إلى المجتمع الاشتراكي الذي تزول فيه الطبقية.

نقد ومناقشة للمذهب المادي

نود التذكير قبل البدء في النقد والمناقشة، بالرجوع إلى معايير نقد الأفكار التي وُضّحت في القسم الأول من هذا الكتاب، وأعني معيار العقيدة الإسلامية (للمسلم)، ومعيار العقل، ومعيار المنفعة.

سنقدم فيما يلي نقداً ومناقشة للمذهب المادي في ضوء هذه المعايير دون إسراف في التفاصيل، تاركين بذلك حيزاً للقارئ والطالب لكي يمارس عمليّي النقد والمناقشة بنفسه، فذلك جزء من تعليم مهارات أساسية في دراسة الفلسفة.

إذا نظرنا إلى هذا المذهب نظرة إجمالية وشمولية مركزين على المقولة الأساسية فيه، وهي أن الوجود كله مادي ولا شيء فيه غير المادة، نجد أن هذا الرأي يتعارض مع العقائد الدينية السماوية كلها، ومع العقيدة الإسلامية، فالوجود - كما في العقيدة الإسلامية - مقسّم إلى خالق ومخلوقات، والله لا يشبه أيا من المخلوقات، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[الزمر: 62]، وقال تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾[الشورى: 11] وقال تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾[الأنعام: 103]، وبالتالي فوجوده وجود غير مادي أو وجود أي شيء، وإنكار أي وجود غير مادي أو وجود أي شيء غير الأشياء المادية هو إنكار لوجود الله؛ ولذلك كان هذا المذهب في نظر العقائد الدينية السماوية مذهباً إلحادياً واضح المناقضة والمعارضة لهذه العقائد.

إذا نظرنا إلى هذا المذهب وما تضمنه من آراء بمعيار العقل والمنطق، فإننا نجد أولاً أن هناك بالفعل موجودات مادية ندركها بحواسنا، ولا خلاف مع الماديين في هذا؛ لكن الخلاف يأتي من إنكارهم وجود أي موجودات غير مادية البتة؛ الإنسان في نظرهم ليس له روح أو نفس ذات طبيعة مختلفة عن الجسد المادي، فهو مركب من مجموعة من العناصر الموجودة على الأرض: كمية من الحديد والكالسيوم والبوتاسيوم والفسفور واليود....الخ، فكأنه مركب كيماوي مادي فحسب؛ ونحن نوجه إليهم هذه الأسئلة: أين العواطف والانفعالات المختلفة من هذا المركب؟ كيف يقوم هذا المركب بالتفكير؟ أين الضمير لديه؟ كيف نفسر شعوره بالواجب وطموحه نحو مثل أعلى وإيمانه بقيم عليا؟ هذه كلها أسئلة لا يقدم المذهب المادي جواباً عنها، ولا يعطي لهذه الظواهر غير المادية لدى الإنسان تفسيراً مقنعاً.

ثم النظر في الكون ونظامه وقوانينه الدقيقة، كيف حدثت؟ هل المادة نظمت نفسها بنفسها؟

لقد دافع بعض الماديين عن مذهبهم ضد هذا الاعتراض، فقالوا بأن في المادة مبدأ داخلي يقوم بتنظيمها، فلو سلمنا قولهم هذا، لوجدنا أنه حجة عليهم لا لهم، لأنهم بهذا القول اعترفوا بوجود شيء غير مادي - هو هذا المبدأ الداخلي - وهم أساساً ينكرون وجود شيء غير مادي البتة.

إن هذا التساؤل عن حدوث النظام والإحكام الدقيق الذي يحقق غايات شتى كان ولا يزال أحد أبرز الطرق العقلية لإثبات موجود غير مادي هو الذي أحدث هذا النظام في الأشياء والكون، وذلك هو الله سبحانه وتعالى.

إن عجز المذهب المادي عن تفسير العديد من الظواهر الإنسانية المشار إليها آنفاً، وبخاصة ظاهرة التفكير الإنساني، وعجزه أيضاً عن تفسير النظام والإحكام والغائية الظاهرة في هذا الكون؛ هذا العجز هو أقوى دليل عقلي على دحض هذا المذهب وقصوره وبالتالي رفضه وعدم التمسك به.

أما المادية الجدلية التي قال بها كارل ماركس وشيعته من بعده، فإنها – كما ذكرنا – تعطي أهمية فقط للعنصر المادي في تفسير التاريخ وتطور المجتمعات، والحق أن الجانب المادي الاقتصادي لا تنكر أهميته، وإنما الذي ينكر هو إنكار العوامل الأخرى غير المادية كالإيمان بالله، والإيمان بقيم معينة يبذل الناس في سبيلها كل جهد، ولذلك عجز هذا المذهب – على سبيل المثال – عن تقديم تفسير للفتوحات الإسلامية التي حدثت في وقت قصير وقياسي وبإمكانات مادية محدودة، ذلك أن هذا التفسير أسقط العوامل المعنوية كالإيمان بالله والإخلاص في الجهاد في سبيله، ونصر الله وتوفيقه للمسلمين، وهذه كلها عوامل غير مادية لكنها كانت حاسمة ومؤثرة.

أما إذا نظرنا إلى هذا المذهب في ضوء معيار المنفعة، فإننا نجد أنه لا يقدم نفعاً وافياً أو تاماً في مجال العلم والبحث العلمي، لأنه – كما أشرنا آنفاً – لا يقدم تفسيرات علمية كافية وصحيحة، ولهذا فإنه إن أفاد في جانب فقد أضر في جانب آخر.

أما في حياة الإنسان، فإن هذا المذهب لا يحقق للإنسان السعادة الحقيقية ولا الطمأنينة النفسية القلبية، إذ هو مذهب تتحجر فيه العواطف والمشاعر بين الناس، بل بين الإنسان وأقرب الناس إليه كالأبناء والأزواج، ثم هو لا يقدم العزاء للإنسان الذي تصيبه الآلام والمصائب والظلم في هذه الحياة، وما أكثر ذلك في هذه الدنيا، لأنه ابتداء لا يرى في الوجود بأسره إلا مادة وظواهر مادية فقط.

لقد ثبت بعد تبنّي هذا المذهب المادي في بعض دول العالم، مثل الاتحاد السوفيتي سابقاً فشل هذا المذهب وتحويله الإنسان إلى ما هو قريب من الآلة المادية فحسب، هذه التي

تفقد قيمتها إذا أصبحت غير قادرة على الإنتاج.

وعليه؛ فإن هذا المذهب وما فيه من آراء حول الوجود ليس فيه منفعة للإنسان على وجه الإجمال، وإن وجد فيه فائدة في جانب فإن الضرر الذي يسببه للإنسان في الجوانب الأخرى من حياته أكبر من هذا النفع، بل ويفسده ويلاشيه، والنتيجة أنه لا يحقق للإنسان نفعاً على وجه الحقيقة.

ثانيا: المذهب الروحي Spiritualism

هذا المذهب على نقيض المذهب المادي، فهو يرى أن جميع الموجودات طبيعتها روحية وليست مادية، وما يسمى المادة هو تصور خادع وغير حقيقي، والمادة هي مظهر للبعد الروحي الذي يمثل حقيقة الموجودات، فالمادة بذاتها شيء سلبي، أما الروح فهي التي تحرك المادة. ويمكن تقريب الفكرة بمثال الإنسان الذي يشكل بدنه الجانب المادي منه، وهذا البدن المادي عند الكثيرين لا يمثل حقيقة الإنسان وهو في حد ذاته سلبي، والروح هي القوة غير المادية التي تحركه وتوجهه، ولهذا فحقيقة الإنسان هي في هذا الموجود غير المادي أو الروحي المسمى أحياناً بالنفس وأخرى بالروح.

من القائلين بهذا المذهب بعض المتصوفة بعامة وبعض الصوفية المسلمين بخاصة الذين ينظرون إلى كل شيء موجود على أن فيه روحاً ما، أي فيه جزء غير مادي، يمكن أن يسبح الله أو يوجه الله إليه خطاباً أو أمراً؛ مستندين في ذلك إلى بعض آيات القرآن الكريم، من مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ [الإسراء: 44]، فالجبال والطير تسبح، قال تعالى: ﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ ﴾[الأنبياء: 79]، والرعد يسبح، قال تعالى: ﴿ وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ ﴾[الرعد: 13]، وكذلك كل ما في هذا الكون، قال تعالى: ﴿ يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾[التغابن: 1]، بل إن ما في السموات والأرض يسجد لله كذلك، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾[النحل: 49]، فالتسبيح والسجود لا يكون من المادة الجامدة، وإنما من موجود روحي له وعي وإدراك من نوع ما، قد يشابه وعي الإنسان وإدراكه وقد

يخالفه؛ وكذلك وردت بعض الآيات تشير إلى خطاب الله لبعض الأشياء التي نعدها موجودات مادية، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي ﴾[هود: 44]، وقوله تعالى مخاطباً النار التي أوقدت لسيدنا إبراهيم: ﴿ قُلۡنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ ۝٦٩ ﴾[الأنبياء: 69].

لقد فهم بعض الصوفية المسلمين وبعض المفكرين المسلمين أيضاً، أن الموجودات التي تبدو لنا جامدة لا حياة فيها، هي موجودات ذات روح أو نفس أو عقل من نوع ما، وأن حقيقتها ليست في المظهر المادي الذي يدرك بالحواس، بل في ذلك الجانب غير المادي الذي لا يدرك بالحواس.

هذا المذهب الروحي مستند أو مستمد من بعض نصوص القرآن الكريم؛ وهناك مذاهب فلسفية لا تزعم أنها متأثرة بدين ما وإن كان الأثر الديني عند التدقيق موجوداً بشكل غير مباشر، من ذلك مذهب الفيلسوف الألماني ليبنز Leibniz (ت 1716م) الذي يرى أن المادة شيء سلبي وقاصر، والكون والموجودات مملوءة بالحركة والحياة، وأنه لا بدّ أن تكون حقيقتها في قوة غير مادية هي مبعث هذه الحركة والحيوية في كل شيء في هذا الكون.

وقدم تفصيلات لهذا المذهب الروحي، قال فيه بأن جميع الأشياء تتكون من ذرات روحية أو جواهر روحية سمّاها المونادات، واحدها موناد Monade)، وهي بسيطة لا تنقسم وقد نظمها الله من قبل إيجادها، وتختلف هذه الجواهر الروحية (المونادات) في الجماد عنها في النبات والحيوان والإنسان، فهي متشابهة في أنها روحية لكنها مختلفة في الدرجة، فالمونادات في الإنسان أرقى درجة من تلك التي للحيوان، وهذه أرقى من تلك التي للنبات، وهكذا. وأعلى المونادات وأرقاها هو ذرة الذرات الروحية أو جوهر الجواهر الروحية (موناد المونادات) ويعني به الله.

ويحسن التنبيه إلى أن المذهب الروحي لا ينكر وجود ما يُسمى المادة، ولا المظاهر المادية، وإنما يعتبر أنها مظهر للروح، أو أن وجودها تابع لوجود الروح، فوجود المادة عندهم ثانوي وتابع بالنسبة لوجود الروح الذي يمثل حقيقة الموجودات.

نقد ومناقشة للمذهب الروحي

إذا استخدمنا معيار العقيدة في نقد هذا المذهب نجد أن هذا المذهب في فكرته الأساسية لا يتعارض مع عقائد الأديان السماوية بعامة، والعقيدة الإسلامية بخاصة، حيث يقول هذا المذهب بوجود إله خالق، بل إن ما ذكرناه من آراء بعض الصوفية المسلمين مستند ومستمد من بعض آيات القرآن الكريم كما رأينا آنفاً.

وأما رأي ليبنز في الجواهر الروحية، فهو في الفكرة العامة لا يعارض العقائد المنزلة بعامة، ولا يعارض العقيدة الإسلامية بخاصة، لكن التفاصيل التي قدمها في شرح مذهبه الروحي لا نجد في العقيدة الإسلامية نظيراً أو شبيهاً لها، وبالرغم من هذا الاختلاف في التفاصيل إلا أنه لا يمكن وصف هذا المذهب بأنه مذهب إلحادي لقوله بوجود الإله.

وهنا نحتاج إلى الحكم على هذه التفاصيل من خلال معيار العقل، فإذا نظرنا إلى الأدلة التي قدمها ليبنز على مذهبه، فإننا لا نجد دليلاً بالمعنى المنطقي، تعتمد فيه النتيجة على مقدمات صادقة، ذلك أن رأيه في الوجود أقرب إلى التصور الخيالي، الذي ربما استمده ليبنز من تصورات دينية، لكنه لم يقل ذلك وعرضه لنا على أنه اجتهاد فلسفي، ومثل هذا الاجتهادات لا تقبل من الناحية الفلسفية إلا إذا قام عليها دليل صائب، الأمر الذي لم يقدمه ليبنز.

أما النظر إلى هذا المذهب الروحي من زاوية المنفعة العامة للناس، فإنه قد يفيد في إيجاد توازن في سلوكيات الناس الذين غلبت عليهم السلوكيات المادية، لكن المذهب في حدّ ذاته لا يوصف بأنه يحقق التوازن بين المادة والروح، والحياة المادية والروحية، إذ هو روحي صرف، والتركيز على الجانب الروحي وحده يؤدي إلى عدم الاهتمام بالحياة والعمل المنتج فيها، أي أنه ينطوي على سلبية في مواجهة الحياة، بل قد تكون عائقاً لحركة الحياة.

ثانياً: المذهب الثنائي Dualism

يرى أصحاب هذا المذهب أن طبيعة الوجود ليست واحدة، وإنما هي ثنائية؛ فهناك موجودات مادية لها طبيعتها المادية المعروفة من كونها تُدرك بالحواس، وتشغل حيزاً ولها كتلة، إلى آخر صفات المادة المعروفة؛ وهناك موجودات غير مادية أو روحية تتصف بكونها لا تدرك بالحواس ولا تشغل حيزاً أو مكاناً ولا تنقسم إلى أجزاء، أي أن صفات هذا النوع

من الموجودات هي عكس ما للمادة من صفات.

وأصحاب هذا المذهب يعترفون – على مستوى الإنسان – بوجود جانبين في الإنسان هما الجانب المادي المتمثل في الجسد، والجانب غير المادي المتمثل في النفس أو الروح؛ وعلى مستوى الكون يعترف هذا المذهب بالموجودات المادية العديدة من أرض وأجرام سماوية ومجرات فلكية، وكذلك بوجود خالق عالم قادر حكيم هو الذي أوجد هذا الكون وحدد فيه نظامه وقوانينه.

فهذا المذهب لا ينكر وجود المادة باعتبارها جزءاً من الوجود الحقيقي، ولا ينكر وجود الروح باعتبارها أيضاً جزءاً حقيقياً من الوجود، فالوجود يشمل موجودات مادية وغير مادية، ومن هنا سمّي هذا المذهب بالمذهب الثنائي.

يضم هذا المذهب فلاسفة كثيرين على مرّ العصور، حيث يمكن وصف آراء أي فيلسوف يقول بوجود المادة وغير المادة على أنه ثنائي في النظر إلى الوجود وحقيقته.

ويمكن تصنيف معظم الفلاسفة المسلمين تحت هذا المذهب مثل أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي (ت حوالي 256هـ)، وأبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي (ت 339هـ)، وأبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (ت 428هـ)، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت 595هـ) وغيرهم لقولهم بوجود الموجودات المادية كجزء حقيقي من الوجود، وقولهم بوجود الموجودات غير المادية (أو الروحية) مثل النفوس والله سبحانه وتعالى والملائكة باعتبارها جزءاً حقيقياً آخر من الوجود.

من أبرز الفلاسفة الغربية الذين قالوا بالثنائية في الوجود الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت Rene Descartes (ت 1650م)، صاحب العبارة المشهورة أنا أفكر إذن أنا موجودٌ.

ويرى ديكارت أن الوجود فيه:

- جواهر روحانية غير مادية. هي أرواح أو نفوس البشر، وصفتها الرئيسة الأساسية هي أنها تفكر؛ كما أن هناك جوهر غير مادي لا نهاية له واحد، ويتصف بصفات الكمال من العلم والقدرة وغيرها وهو خالق كل شيء، وهو الله سبحانه وتعالى.

- جواهر مادية لها صفة الامتداد في المكان (أي لها أبعاد: طول وعرض وارتفاع) وتخضع لقوانين الحركة الدقيقة، ووظيفة هذه الجواهر المادية تختلف عن وظيفة الجواهر

الروحية؛ والإنسان فيه المادة والروح.

نقد ومناقشة للمذهب الثنائي

إذا نظرنا إلى الأفكار الأساسية في هذا المذهب في ضوء معيار العقيدة، لوجدنا أن هذا المذهب هو أقرب من المذهبين السابقين إلى ما تقول به العقائد السماوية بعامة، والعقيدة الإسلامية بخاصة، ونؤكد هنا على لفظ 'أقرب' التي لا ينبغي أن يفهم منها التطابق، وبالتالي فهذا المذهب – في زاوية النظر إلى طبيعة الوجود – لا يتعارض مع العقيدة الإسلامية، فهو يقر بوجود إله خالق لهذا الكون، ووجود نفوس غير مادية للبشر، بجانب إقراره بوجود الأشياء المادية.

وبالرغم من هذا الحكم فإننا نؤكد مرّة أخرى على أنه لا ينبغي أن يفهم من عدم المعارضة هنا أن هذا المذهب مطابق للعقيدة الإسلامية تمام المطابقة، لأن الباحث الذي يدقق في تفاصيل المذهب سيجد بعض التفاصيل الفرعية لا تتطابق، أو تختلف عن تلك التي في العقيدة.

أما النظر إلى هذا المذهب الثنائي في ضوء معيار العقل والمنطق ومناهج البحث، فإذا الناظر سيجد أن هذا المذهب يتجنب جزءاً كبيراً من الانتقادات السلبية التي قدمت على المذهبين المادي والروحي، لإنكار الأول الروح إنكاراً تاماً، الأمر الذي جعله يواجه عجزاً في تفسير العديد من الظواهر الإنسانية والكونية البارزة (التفكير ونظام الكون)، وكذلك لجعل الثاني (الروحي) المادة شيئاً ثانوياً ليس له وجود حقيقي في ذاته.

إن المذهب الثنائي يقدم تفسيراً أكثر معقولية وقبولاً لدى العلماء وغيرهم مما قدمه المذهبان السابقان، فهو ينسجم مع العلم الطبيعي الذي يسعى لمعرفة قوانين الموجودات المادية، وينسجم مع آراء المفكرين الأخلاقيين والاجتماعيين الذين يعطون قيمة للدوافع الداخلية النبيلة في سلوك الأفراد والمجتمعات، هذه التي لا ترجع للمادة.

على أن المشكلة الكبرى المستعصية حقاً أمام المذهب الثنائي بعامة هي في تحديد العلاقة بين المادة والروح، وكيف تؤثر الروح في المادة؟ وهل للمادة تأثير على الروح؟ وكيف يكون؟ هذه المسألة لم يستطع هذا المذهب تجاوزها أو حلها، والحق أنها مسألة في غاية

الصعوبة، ولعل حلها يحتاج إلى وسائل في المعرفة تتجاوز الوسائل المتاحة للإنسان، فهذه المسألة تتعلق بسرّ من الوجود الكثيرة.

إن الأدلة التي قدمها أصحاب هذا المذهب لإثبات آرائهم في وجود المادة والروح أدلة مقبولة منطقياً، فهي تعتمد ابتداء على الخبرة الحسية المباشرة لدى كل إنسان.

أما النظر إلى هذا المذهب في ضوء معيار المنفعة العامة، فإننا نجد بالمقارنة مع المذهبين السابقين؛ أكثر نفعاً للناس في هذه الحياة، فالقول بوجود المادة وجوداً حقيقياً يفتح الباب على مصراعيه للعلم والبحث العلمي للتعرف على حقيقة هذا الوجود واكتشاف قوانينه والاستفادة منها في حياة الناس؛ والقول بوجود الروح يفتح للإنسان باباً واسعاً للاهتمام بالنفس وتهذيبها والسعي إلى تحقيق كمالها عن طريق القيم الروحية والأخلاق الفاضلة، وهو بهذا يوجد توازناً ما، بين هذين القسمين من الوجود المتمثلين في وجود الإنسان نفسه؛ ولهذا كلّه كان هذا المذهب هو أكثر المذاهب قبولاً عند غالبية الفلاسفة والمفكرين.

هذه أبرز المذاهب في تفسير طبيعة الوجود ومحاولة الإنسان التعرف على حقيقته، لكنها ليست كلها، فهناك مذاهب عرفت لكنها لم تنتشر كثيراً، ولم تجد أناساً كثيرين يتابعون أفكار مؤسسيها؛ من ذلك المذهب المثالي والقول بعالم المثل عند أفلاطون (ت 347ق.م) ومذهب وحدة الوجود عند مفكرين مثل محيي الدين بن عربي (ت 638هـ)، وسبينوزا Spinoza (ت 1677م)، والمذهب الإرادي عند شوبنهور Schopenhauer (ت 1860م)، والمذهب الحيوي عند هنري برجسون H. Bergson (ت 1940م).

وهناك مدرسة مثالية ظهرت في ألمانيا، وعرفت بالمثالية الألمانية، وهو مذهب يعبر عن روح الشعب الألماني، وهو أقرب إلى المذهب الروحي، وقد فتر الحماس لهذا المذهب حالياً داخل ألمانيا نفسها، فضلاً عن خارجها، ومن ممثلي هذا المذهب البارزين فخته J. G. Fichte (ت 1814م)، وهيجل G. F. Hegel (ت 1831م).

الفصل الثاني

الإلهيـات

الفصل الثاني

الإلهيـــــات

تمهيد:

مبحث الإلهيات مرتبط بمبحث الوجود، لأنه استمرار للبحث العقلي عن علّة أو سبب وجود هذا الوجود، فما دام الوجود موجوداً، فإن مما يفرضه العقل على الباحث في حقيقة هذا الوجود أن يطرح السؤال: هل أوجد هذا الوجود (أي الكون بأسره) نفسه بنفسه، أم أن له موجوداً أوجده؟

هذا السؤال هو سؤال فلسفي وعلمي في الوقت نفسه، فهو فلسفي لبحثه عن السبب الأول لوجود الموجودات، وهو علمي لأنه يحاول تفسير ما ينطوي عليه الكون المشاهد من نظام ودقة وغائية.

يدور موضوع مبحث الإلهيات حول فكرة الألوهية، وتقديم الأدلة على وجود الله، والتعرف على حقيقة ذاته وصفاته وأسمائه، ومكانة الله في الكون والحياة، والعلاقة القائمة بين الكون والله، والعلاقة بين الإنسان والله؛ كل ذلك يبحث في ميدان الفلسفة بطريقة عقلية.

هذا المبحث وما يطرح فيه من أسئلة هو مبحث ديني من جهة أخرى، لأن فكرة الله والإيمان بوجوده هي الأساس الذي تقوم عليه الأديان السماوية جميعاً.

لهذا ستكون بالضرورة نقاط تقاطع عديدة في هذا المبحث الفلسفي مع البحث الديني والآراء الدينية حول موضوع الألوهية، لكننا نذكر بأن بحثنا هنا سيكون على طريقة الفلسفة ومنهجها، أي البحث العقلي، الذي ليس من الضروري أن يتعارض مع مقولات الدين، بل إننا في هذه المناسبة نؤكد ما أكده ابن رشد من قبل، بأن البحث العقلي الصحيح لا يتعارض مع الدين الصحيح غير المحرَّف من قبل البشر.

إن لفظ الله في اللغة العربية، وما يقابله من ألفاظ في جميع لغات العالم، له دلالته الحقيقية، وفي اللغة العربية يدل هذا اللفظ – المسمّى لفظ الجلالة – على خالق هذا العالم

وموجده، بل وكل عالم موجود سواه، فهو خالق كل شيء موجود.

سنتعرض في هذا المبحث إلى أبرز القضايا التي تثار فيه، وأعني قضية الأدلة على وجود الله؛ ثم سنبحث – بحثاً عقلياً لا دينياً – في مسألة العلاقة بين الإنسان والله، بعد البحث في حقيقة الإنسان، وسيكون توضيح العلاقة بين الإنسان والله جزءاً من توضيحنا للعلاقة بين الإنسان والوجود.

الأدلة على وجود الله

يتكون الاستدلال العقلي من مقدمات ونتيجة؛ فالمقدمات هي المعلومات التي تتاح للإنسان وتكون محل نظره وفحصه؛ والنتيجة هي المعلومة التي لم تكن متاحة له قبل نظره وفحصه وتأمله في المقدمات ومحاولة الربط بينها وإدراك ما بينها من صلات؛ ثم يحصل عليها بعد بذله هذا الجهد العقلي المشار إليه حول المقدمات؛ فالمقدمات هي الدليل على النتيجة، والنتيجة هي المدلول عليه.

وحين نقول: الأدلة على وجود الله، فإننا في هذه العبارة ذكرنا النتيجة (وهي وجود الله)، وجهدنا حينئذ في البحث عن المعلومات (المقدمات) التي تلزم النتيجة منها وفقاً للعقل وقوانينه، ألا وهي القول بوجود الله.

قدم الفلاسفة والمفكرون أدلة عديدة متنوعة لإثبات وجود الله، باعتباره الموجود الأول أو العلة الأولى أو الصانع أو الخالق لهذا الوجود، لكن هذه الأدلة كانت فقط لإثبات وجود الله دون الخوض في حقيقته وحقيقة صفاته، لأن هذه الأمور والمسائل موضوع آخر غير موضوع وجود الله، ويحتاج لبحث مختلف عن البحث في الأدلة على وجود الله.

وقد صنف الباحثون في الفلسفة هذه الأدلة العديدة تصنيفات مختلفة لتسهيل دراستها، وسوف نضع هنا تصنيفاً نسير عليه، نراه أكثر وفاءً بشروط التصنيف المقررة في علم المنطق؛ ولا يخفى على القارئ أن هذا التصنيف مستمد ومستوحى من قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾[فصلت: 53].

هذا التصنيف يقسم الأدلة إلى أدلة قائمة على نظر الإنسان في الكون، وأدلة قائمة على نظر الإنسان في نفسه وأحواله، وأدلة قائمة على نظر الإنسان المجرد لما في الكون

والأنفس. هذه الأنواع الثلاثة من الأدلة ترتد إليها ويندرج تحتها تقريباً جميع الأدلة التي قدمها الفلاسفة ويندرج تحتها تقريباً جميع الأدلة التي قدمها الفلاسفة والمفكرون على مرّ العصور. وفيما يلي تفصيل ذلك:

1- الأدلة القائمة على النظر في الكون

نظر الإنسان في الكون ولاحظ أن ما فيه من ظواهر مختلفة تسير على نحو مطرد ثابت منظم، مثل: تعاقب الليل والنهار، وتعاقب الفصول، وإنبات النبات، وإثمار الأشجار، ونزول الأمطار، وغير ذلك مما لا مجال لإحصائه هنا، كل ذلك أمر عادي ومألوف في حياة الإنسان، وأدنى تأمل في هذه الظواهر سيقود الإنسان إلى تقرير قوة وراء كل هذه الظواهر الكونية.

وقد وقف الفلاسفة وقفات تأمل لأبرز هذه الظواهر، فقدموا لنا أدلة أثبتوا فيها وجود الله، وأبرز هذه الأدلة:

أ- الدليل الغائي:

ويسمّى أحياناً دليل النظام، وذلك لارتباط الغاية بالنظام. خلاصة هذا الدليل أن النظر في العالم يبيّن أن فيه نظاماً دقيقاً، وأن في أجزاء هذا العالم انسجاماً وترابطاً يؤديان إلى حفظ نظام هذا العالم، وحفظ نظام كل جزء من أجزائه، فهناك إذن غاية كلية لوجود هذا العالم وغايات جزئية تخص كل جزء من أجزائه، وأنه لا شيء في هذا العالم وجوده عبث وبلا غاية؛ فالنظام والغائية موجودة في كلّ شيء في هذا العالم مهما كان صغيراً أو حقيراً كما أنهما موجودان في العالم ككل.

هذا النظام وهذه الغائية، لا بدّ أن يكون ورائهما منظم قادر عالم حكيم، لأنه لا يتصور أن يكون هذا النظام وهذه الغائية قد حدثا بالمصادفة أو أن العالم نفسه أوجدهما لنفسه بنفسه وفي نفسه، إذ نحن نشهد بوضوح قصور موجودات هذا العالم عن مثل هذين الأمرين.

هذا الدليل هو أكثر الأدلة شيوعاً عند المفكرين والفلاسفة، وقد عرضه كل فيلسوف بصياغة تختلف في أسلوبها وتفاصيلها عما لدى غيره من الفلاسفة، لكن الفكرة الجوهرية والرئيسة في هذه الصيغ جميعاً في هذه الفكرة التي عرضنا آنفاً.

ورغم شيوع هذا الدليل وقوة الحجة فيه، حيث الانتقال الذهني من الفعل إلى الفاعل، ومن الصنعة إلى الصانع، إلا أنه لم يسلم من النقد عند بعض الفلاسفة، لكنه مع ذلك يظل من أكثر الأدلة على وجود الله وضوحاً وإقناعاً.

ب- دليل الحركة:

ويقوم هذا الدليل على النظر في إحدى الظواهر الكونية البارزة ودراستها، وهي ظاهرة الحركة التي نشاهدها جميعاً في صورها المختلفة.

يقول هذا الدليل بأن الحركة التي نلاحظها في الجسم المتحرك لا بدّ لحصولها من محرِّك أوجدها في هذا الجسم، وهذا المحرِّك أيضاً لا بدّ له من محرك غيره جعله يتحرك، وهكذا يمكن أن يكون لدينا سلسلة من المحركات والمتحركات قد تكون طويلة، لكن البحث والتتبع لهذه السلسلة لا بدّ أن يقف عند محرك أول لا يتحرك، يكون هو سبب تحريك المتحرك الذي يليه، بل ويكون السبب الأول لكل حركة في هذا العالم. والعقل يقضي أن يكون هذا المحرك الأول غير متحرك، لأنه إن كان متحركاً، فإننا سنسأل عندئذ عن محرك له، وهكذا لا تسير سلسلة المتحركات والمحركات إلى ما لا نهاية، بل لا بدّ في الواقع من الوقوف عند هذا المحرك الأول الذي لا يتحرك، هذا المحرك الذي لا يتحرك هو الإله.

من القائلين بهذا الدليل أفلاطون وأرسطو من فلاسفة اليونان؛ والكندي وعدد من علماء الكلام والفلاسفة في العالم الإسلامي وعدد من الفلاسفة الغربيين في العصر الحديث.

ج- دليل الحدوث:

أي حدوث الأشياء في هذا العالم وحدوث العالم بجملته. ومعنى الحدوث هو وجود الشيء بعد أن لم يكن موجوداً عند لحظة زمانية معينة؛ فالإنسان قبل أن يأتي إلى هذه الدنيا بالولادة، أو قبل أن يتكون جنيناً في بطن أمه، لم يكن موجوداً، ثم وجد في لحظة زمانية معينة، فنقول: الإنسان حادث. فهذا مثال يوضح معنى الحدوث.

وقد رأى العلماء والنظار أن جملة العالم، أي العالم بأسره حادث وجد بعد أن لم يكن موجوداً؛ كما تبين أن كل موجود حادث لا يمكن أن يُحدث (أي يوجد) نفسه بنفسه، وأنه لا بدَّ له من محدث؛ فصار الدليل كالآتي:

العالم حادث

والحادث لا بدّ له من محدث

إذن، العالم لا بدّ له من محدث

هذا المحدث هو الله سبحانه وتعالى خالق العالم وموجده بعد أن لم يكون موجوداً.

قال بهذا الدليل عدد من علماء الكلام والفلاسفة المسلمين، وقدموه في صياغات وأساليب مختلفة، إذ رأينا عندهم أكثر من طريق لإثبات حدوث العالم، لكنهم جميعاً – بعد إثباتهم حدوث العالم – استخدموا هذه الصورة التي أوردناها هنا آنفاً، فهذا الدليل يقوم على الانتقال من الحادث إلى المحدث.

د- دليل العلية (السببية):

يقوم هذا الدليل على ما يلاحظه الناظر في هذا الكون من وجود علل فاعلة للأشياء، بفعلها وتأثيرها وجدت هذه الأشياء، والعلة تسبق المعلول، وعلل الموجودات يمكن أن تكون سلسلة طويلة يكون فيها لكل معلول علّة فاعلة، ولهذه العلة علة فاعلة أخرى، وهكذا، لكن تسلسل العلل والمعلولات يستحيل أن يسير إلى ما لا نهاية؛ فلا بدّ من الوقوف عند علّة أولى (أو أخيرة) هي علّة كل ما عداها من العلل الوسطى، وهذه العلة الأولى لا علّة لها، وهي التي يسميها الناس الله سبحانه وتعالى.

هذه أبرز الأدلة التي ترجع إلى نظر الإنسان في العالم وما فيه من ظواهر كونية. وننتقل الآن إلى النوع الثاني من الأدلة.

2- الأدلة القائمة على النظر في النفس وأحوالها

كما نظر الإنسان في الكون وظواهره المختلفة، واستنتج من ذلك أدلة على وجود الله، نظر أيضاً في ذاته أو نفسه وما يصيبها أو يتعاقب عليها من أحوال مختلفة، فاستنتج من ذلك وجود الله. وفيما يلي أبرز هذه الأدلة التي جاءت من نظر الإنسان في نفسه وأحوالها.

أ- الدليل الوجداني:

الوجدان لفظ عام يشير إلى كل ما يجده الإنسان في نفسه من عواطف وانفعالات متنوعة وميول وأهواء وغرائز وشهوات ومشاعر مختلفة كالشعور بالأمل أو الحرية أو الرضا وغيرها.

ويمثل الوجدان جانباً مهما في كيان الإنسان إلى جانب العقل، لذا لا يستغني الإنسان بجانب من هذين عن الجانب الآخر في حياته، بل هو بحاجة إليهما معاً في صورة متوازنة.

إن ما يجده الإنسان في نفسه يصعب عليه إنكاره مثله في ذلك مثل الأمور التي يدركها بحواسه الظواهرة كرؤية شيء ما، وقد وصف البعض ما يدركه المرء من أحوال وجدانية بالحس الباطن في مقابل الحس الظاهر، وهو الإدراك الذي يتم عن طريق الحواس الخمس. من هنا كانت أحكام الإدراك الوجداني أحكاماً مقنعة بشكل عام، بل هي عند غالبية الناس أكثر إقناعاً من أحكام العقل.

في ضوء ما تقدم من توضيح للوجدان، فإن الدليل الوجداني هو عبارة عن شعور باطني خاص يجده الإنسان في نفسه يؤكد لصاحبه بطريقة فردية شخصية خاصة أن الله موجود، وأنه كذلك بالضرورة ولا يمكن أن لا يكون موجوداً، وهو في حق من لديه هذا الشعور دليل مقنع غاية الإقناع، وإن كان بالنسبة للآخرين غير مقنع.

هذا الشعور يحتاج في تولّده إلى موقف شخصي أو تجربة شخصية يمرّ بها الفرد، ويتفاعل هذا الموقف مع ذاته وكيانه بأسره ويتولد عنه هذا الشعور الواضح والقوي، أو لنقل هذا الإدراك الباطني الذاتي، بوجود الله.

تختلف هذه التجربة الشخصية من شخص لآخر، وهي في الغالب موقف عادي من مواقف الحياة، ويكون هذا الموقف بمثابة الشرارة التي تولد هذا التفاعل في كيان الإنسان وهذا الشعور القوي بوجود الله.

من أمثلة هذه المواقف التي تمثل في هذا السياق ما أسميناه التجربة الشخصية، أن يسمع المرء عبارة معينة أو موعظة أو حكمة ما أو آية قرآنية أو حديثاً من اي شخص كان، بل قد تكون شربة ماء شرق شرق بها الفرد، أو موقفاً حرجاً كاد يهلك فيه فنجى وشعر بأن الله هو الذي أنجاه، أودعاءً دعا به فاستجيب له وهو مما يدخل في الدليل الوجداني، ويسمّى

دليل الاضطرار، وقد جاءت التسمية من قوله تعالى: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ ﴾[النمل: 62]، ومن ذلك أيضاً الدليل الذي قدمه سيدنا علي بن أبي طالب – كرّم الله وجهه – في حوار مع أحد المتشككين حين سأله عن الله فقال سيدنا علي: أركبت البحر؟ قال: نعم. قال: أو هاج بكم يوماً وأشرفتم على الهلاك؟ قال: نعم. قال: أرجوت في نفسك النجاة؟ قال: نعم. قال: أمّا من رجوته في نفسك فذلك هو الله.

ويدخل في مواقف الدليل الوجداني كذلك الرؤيا في المنام، أو غير ذلك من المواقف التي لا تنحصر لدى الأفراد.

ويرجع بعض المسلمين أصل الدليل الوجداني إلى معرفة فطرية بالله سباقة على وجود الإنسان في هذه الدنيا مستدلين على ذلك بآية الميثاق وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ ﴾[الأعراف: 172].

إنّ كل واحد من هذه المواقف المذكورة ينتهي بصاحبه – بشكل غامض – إلى الشعور القوي الواضح الذي لا شكّ فيه عند صاحبه بوجود الله سبحانه وتعالى، وهذا كما رأينا دليل ذاتي يرجع إلى النظر في النفس وأحوالها.

ب- الدليل الأخلاقي:

يرى أصحاب هذا الدليل وأبرزهم الفيلسوف الألماني كانت Kant أن فعل الخير يؤدي إلى السعادة وفعل الشر يؤدي إلى التعاسة، وأن فاعل الخير يجب أن يجازي ثواباً وسعادة على فعله وفاعل الشر يجب أن يجازي عقاباً وشقاءً على فعله، ولما كان هذا النظام الأخلاقي الشامل لعدالة الجزاء غير متحقق في هذه الدنيا وبين الناس، وكان الإنسان يشعر في نفسه بعدالة وصواب ثواب فاعل الخير وعقاب فاعل الشر، كان لا بدّ لكي تتحقق هذه العدالة، من وجود حياة أخرى غير هذه الحياة يقوم فيها الله بتحقيق هذه العدالة فيجازي المحسن على إحسانه ثواباً ونعيماً وسعادة والمسيء على إساءته عقاباً وشقاءً.

فهذا الدليل يقوم على فكرة العدالة الأخلاقية الموجودة في نفوسنا، هذه العدالة التي لا يمكن أن تتم إلا بوجود الله، فالله إذن موجود.

ج- دليل خلق الإنسان:

هذا الدليل يناظر دليل النظام أو الدليل الغائي المبني على النظر في الكون، فهو يقوم على نظر الإنسان إلى نفسه وجسمه وأعضائه العديدة الظاهرة والباطنة، وإلى ما يقوم به من أعمال وسلوك ظاهر كالنوم والحركة والأكل وغيرها، أو سلوك غير مادي كالتفكير والتأمل والتذكر والتخيل وغيرها؛ فيؤدي به النظر في كل ذلك إلى أن هذا الكيان الإنساني فيه من عجائب الصنعة ودقتها وإحكامها ما لا يمكن أن يكون الإنسان نفسه هو صانعه ومنظمه، وأنه لابدّ له من صانع قادر عليم حكيم أوجد هذا الإنسان ونظّم أجزاءه وأعضاءه بقدرة وعلم وحكمة فوق ما يمكن للبشر، وهذا الموجد الصانع القادر العليم الحكيم هو الله سبحانه وتعالى.

هذه أبرز الأدلة على وجود الله التي تقوم على النظر في النفس وأحوالها، والحق أن الباحث في هذه المسألة لا يعدم وجود أدلة أخرى تدخل في هذا المجال، فهناك من تأمل فكرة الحرية الإنسانية واستنبط منها وجود الله مثل كارل يسبرز Karl Jaspers (ت 1969م)؛ وهناك أيضاً تجارب رجال التصوف الروحية الذين تمتلئ نفوسهم وقلوبهم بفكرة الله، فيرون الله في كل شيء وكل موجود، كما عبّر أحدهم بقوله: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه، وقول آخر: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله.

ننتقل بعد ذلك إلى النوع الثالث من الأدلة على وجود الله.

3- الأدلة القائمة على النظر العقلي المجرد لما في الكون والأنفس

هذا النوع من الأدلة يعتمد أساساً على النظر في الكون من جهة والنظر في النفس الإنسانية والعقل (التابع لها عند أغلب الفلاسفة)، ثم من تجريد النظر الحسي والتجريبي للكون يمكن الوصول إلى أفكار عامة يتعامل معها في ضوء بعض مفاهيم العقل الأساسية أو الفطرية ويصاغ من هذا التفاعل دليل في صورة مجردة عن الإشارة إلى أي من الأشياء الموجودة، ويصل

من ورائه إلى إثبات وجود الله.

وسوف تتضح معالم هذا النوع من الأدلة في الدليلين الآتيين:

أ- دليل الممكن والواجب:

يقوم هذا الدليل على تحليل مفهوم الوجود، الذي قلنا إنه صفة عامة تشير إلى كل ما هو موجود، فتأمل الموجودات بعامة يبين أن كل ما هو موجود، إما أن يكون موجوداً بذاته أو يكون موجوداً بغيره؛ ثم إن الموجود بغيره وجد بسبب موجود آخر غيره، وهذا الموجود الآخر وجد بسبب موجود آخر؛ ولا يمكن التسلسل في الموجودات التي هي علل لإيجاد غيرها إلى ما لا نهاية، ولابدّ لذلك من الانتهاء إلى موجود بذاته، أي لم يوجده موجد خارجه، وذلك الموجود الواجب الوجود بذاته هو الله سبحانه وتعالى. وممن قال بهذا الدليل الفارابي وابن سينا.

فالنظر العقلي المجرد قسم الوجود إلى واجب بذاته وواجب بغيره، وهذا الأخير قبل وجوده كان ممكن الوجود، أي يمكن أن يوجد أو أن لا يوجد، وانتقال الأشياء من حال الإمكان إلى حال الوجود أمر مشاهد في هذا الكون. فهذا الدليل يقوم على النظر العقلي المجرد في الكون وعلى استخدام المفاهيم العقلية المجردة معا. (راجع التوضيح السابق لهذا النظر العقلي في الكلام المتقدم عن أقسام الوجود، القسم رقم 3).

ب- الدليل الوجودي (الأنطولوجي):

يقوم هذا الدليل أيضاً على نظر وملاحظات عديدة للأشياء الموجودة في هذا الكون واستخلاص فكرة مجردة منها، وهي فكرة الموجود الكامل الذي لا يوجد أكمل منه، التي يصل إليها الذهن – كما أشرنا آنفاً – من ملاحظة موجودات ناقصة وأخرى أكمل منها وغيرها أكمل من هذه، ثم يقوم العقل في ضوء مفاهيمه وقوانينه باستنتاج أن فكرة الموجود الكامل الموجودة في أذهاننا، لا بدّ وأن توجد حقيقة في الواقع خارج أذهاننا، ذلك لأن وجود الشيء في الواقع الفعلي أكمل من وجوده فكرةً في الذهن، وما دمنا نتحدث عن فكرة وجود موجود كامل، فإن هذا الكمال كي يتحقق لابدّ أن يكون موجوداً في الواقع، بهذا الموجود الكامل، الذي هو الله موجود حقيقة.

وهناك من وضع هذا الدليل في صورة أخرى قائلا: إذا كانت الموجودات الناقصة موجودة حقيقة في الواقع، فإنه من غير المعقول أن لا يوجد الموجود الكامل.

هذه أبرز الأدلة على وجود الله التي قدمها فلاسفة ومفكرون على مرّ العصور، الأمر الذي يشير إلى أهمية هذه المسألة – أعني وجود الله – بالنسبة للإنسان؛ وقد لاحظ بعض الباحثين أن وجود لفظ لله، وما يقابله من ألفاظ، في جميع اللغات قديمها وحديثها دليل على وجود الله.

على أنه يحسن التنبيه إلى أن هذه الأدلة التي تبدو مقنعة – كل من زاويته – لم يسلم أيّ منها من انتقادات انصبت على بنائها المنطقي والبحث عن ثغرات فيها في ضوء قوانين المنطق الصوري الصارمة؛ ولكن المرء الباحث عن الحقيقة في هذه المسألة بطريق العقل، يستطيع أن يطمئن إلى تراكم هذه الأدلة الذي يعطي للعقل الطمأنينة في صواب النتيجة التي وصلت إليها الأدلة الكثيرة العدد على وجود الله.

ملاحظة أخرى نوردها من باب التذكير لعدم خفائها، وهي أن هذه الأدلة تثبت وجود الله باعتباره علّة أولى لهذا الكون ومحركاً له أو صانعاً أو خالقا، واجب الوجود بذاته، كاملاً من كل وجه، فهذه النتائج التي أدت إليها هذه الأدلة قررت وأكدت وجود الله وبعض الصفات العامة له، وأبرزها إيجاد هذا الكون إيجاداً كاملاً كمالاً مطلقاً، لكن هذه الأدلة لا تعرّفنا بماهية الله وحقيقته، فذلك فوق طاقة الإنسان أيًا كان.

بعد البحث عن حقيقة الوجود، وعن الأدلة على وجود علّة له هي الله، ننتقل إلى البحث في جزء من الوجود آخر وهو الإنسان.

الفصل الثالث

الإنســان

الفصل الثالث

الإنســـــان

تمهيد:

البحث في موضوع الإنسان من أبرز مباحث الفلسفة، وقد سبق القول (في كلامنا عن موضوعات البحث الفلسفي) بأن مباحث الفلسفة كلها إنسانية وغايتها النهائية هي الإنسان وخدمة حياته وترقيتها إلى الأفضل ونحو الأكمل.

من أبرز الأسئلة التي أثارها الفلاسفة في مبحث الإنسان، ما يلي:

- ما هي حقيقة الإنسان؟ وما مكانته من الوجود؟
- ما الغاية من وجود الإنسان؟ وما مفهوم الحياة الأفضل أو الحياة السعيدة؟
- ما العلاقة بين الإنسان والوجود؟ وكيف يتعامل في هذه الحياة مع الوجود بعامة؟ وهي يحتاج في هذا التعامل إلى عون خارجي؟

لعل هذه الأسئلة تكون أبرز الأسئلة في مبحث الإنسان وأكثرها عمومية، لكنها بطبيعة الحال ليست جميع الأسئلة، فما أكثر الأسئلة التي يمكن إثارتها حول موضوع الإنسان، نذكر منها على سبيل المثال مشكلة الحرية والإرادة والمسؤولية، ومشكلة الشرّ، ومشكلة الموت، وغيرها من المشكلات التي تنطوي كل واحدة منها على مشكلات فرعية عديدة.

سنكتفي هنا – في مقام المدخل إلى الفلسفة – بمحاولة البحث في الأسئلة البارزة التي تقدم ذكرها آنفاً لأهميتها التأسيسية في النظر إلى المسائل الأخرى حول الإنسان.

1- حقيقة الإنسان ومكانته من الوجود

الإنسان الذي نبحث عن حقيقته هو هذا النوع من الكائنات الذي نمثل أنت وأنا والآخرون أفراداً فيه.

إنه من الطبيعي أن يسأل الواحد منا عن حقيقته باعتباره موجوداً يحمل اسم الإنسان.

ومن الطبيعي كذلك أن تأتي الإجابة الأولى مرتبطة بالنظرة المباشرة المبنية على الإدراك الحسي والتجربة الحسيّة، أعني الإجابة التي ترى أن حقيقة الإنسان تتجلى في وجوده المادي المحسوس، وأن البدن وأعضاءه المختلفة وخلاياه التي لا حصر لعددها تمثل هذا الوجود المادي وهذه الحقيقة.

أصحاب هذا الرأي يستندون إلى بعض الحقائق في مجال العلوم الطبيعية، ومنها علوم التشريح والطب وعلوم الحياة ليؤكدوا هذه النظرة المادية لحقيقة الإنسان الذي – في نظرهم – تنطبق عليه قوانين المادة والحركة والطاقة كما تنطبق على الموجودات المادية الأخرى؛ وهذه الإجابة تنسجم مع المذهب المادي في النظر إلى الوجود. (راجع ما تقدم من توضيح للمذهب المادي).

وأصحاب هذه النظرة المادية إلى حقيقة الإنسان، يرون أن حياة الإنسان محدودة بين لحظة ولادته، أو لحظة تكونه جنيناً في بطن أمه، ولحظة وفاته، وعند هاتين اللحظتين يكون المبدأ والمصير، فلا حياة فيه سابقة على لحظة تكون جنيناً، ولا حياة له لاحقة بعد لحظة الموت.

ويرى أصحاب هذه النظرة المادية أن ما يصدر عن الإنسان من أنواع السلوك يرجع كله إلى المادة وحركتها وتفاعلاتها، فالتفكير والمشاعر المختلفة كلها نواتج مادية، تحكمها قوانين مادية كشف العلم عن بعضها وسيكشف في المستقبل عن غيرها.

والمصالح المادية واللذات المادية هي التي تؤثر في سلوك الإنسان وتدفعه إلى إنجاز الأعمال المختلفة.

والإنسان هو أهم الموجودات على الأرض وفي هذا العالم المادي بالرغم من كونه جزءاً منه، ودوره في هذه الحياة أن يحقق لنفسه أكبر قدر من اللذات المادية.

ومع تمسك نفر من الفلاسفة بهذا المذهب، إلا أن غالبية الفلاسفة والمفكرين على مرّ العصور، لم يقرّوا هذا المذهب، وقالوا إن المادة وحدها لا تمثل حقيقة الإنسان، فهناك جانب آخر غير المادة داخل في صميم كيان الإنسان، وذلك هو النفس أو الروح.

بعض هؤلاء رأى أن حقيقة الإنسان تتمثل في هذا الجانب غير المادي أو الروحي، المسمّى النفس أو الروح، وأن البدن، وهو الجانب المادي، لا يمثل حقيقة الإنسان، وهو أشبه بالوعاء الذي تحل فيه النفس أو الأداة والآلة التي تستخدمها النفس.

ويرى أغلب أصحاب هذا المذهب ومنهم أفلاطون أن النفس موجودة قبل أن تحل في الجسد عند الميلاد، وكانت لها حياة روحية عقلية، وأنها بعد مفارقتها الجسد عند الموت، تعود إلى حياة أخرى تحدد معالمها – بحسب رأي أفلاطون – ما كان عليه حال هذه النفس في حياتها مع الجسد من ممارسة للفضائل أو الرذائل.

ولا يجعل أصحاب هذا المذهب الروحي للإنسان مكانة كبيرة في هذه الحياة، لأن سعادة الإنسان ستكون بالخلاص من هذا العالم المادي والرجوع إلى العالم الروحي الذي جاءت منه نفسه.

أمّا بعض آخر من الفلاسفة الذين انتقدوا المذهب المادي الخالص وقالوا بوجود شيء آخر في الإنسان غير المادة؛ جمعوا في رأيهم في حقيقة الإنسان بين الجانبين المادي والروحي، فحقيقة الإنسان مادة وروح معاً؛ فكما أن الجانب المادي وحده لا يمثل أو لا يعبر عن حقيقة الإنسان منفرداً، فكذلك الجانب الروحي وحده لا يعبر أيضا عن حقيقة الإنسان؛ والنفس أو الروح هي المحرك للبدن وآلاته، لكنها لا تستطيع أن تمارس أفعالها بدون ذلك البدن المادي.

ويختلف القائلون بهذا الرأي فيما بينهم في مسألة مبدأ الإنسان ومصيره، فمنهم من يرى أن نفس الإنسان كان لها وجود سابق لوجودها في هذه الحياة قبل أن تتحد بالجسد، وبعض آخر يرى أن النفس حادثة مع الجسد، لم يكن لها وجود قبل وجودها مع الجسد؛ أما مسألة مصير النفس بعد الموت، فأغلب هؤلاء المفكرين يرون أنها تخلد ولا تفنى بفناء الجسد. (ارسطو مثلاً يرى أن النفس حادثة مع الجسد وفانية معه).

كذلك يرى معظم القائلين بهذا الرأي أن الإنسان موجود له أهميته المتميزة في هذا الكون، لكن هناك كائنات أخرى أعلى منه درجة في الوجود، مثل الملائكة عند البعض أو العقول المجردة للأفلاك السماوية عند غيرهم.

هذه أبرز الآراء الفلسفية أو المذاهب الفلسفية في الإجابة عن سؤال حقيقة الإنسان، ولم يسلم أي من هذه الآراء كما هو الحال من انتقادات تظهر مواطن القصور فيها؛ ويبدو أن الرأي الذي يجد قبولاً أكثر من غيره لدى المفكرين بخاصة والناس بعامة هو الرأي الذي يجمع في حقيقة الإنسان بين المادة والروح معا.

هناك آراء أخرى لمفكرين استمدوها من الأديان السماوية، ونجد على وجه الخصوص آراء حول حقيقة الإنسان لدى مفكرين إسلاميين استمدوها من نصوص الكتاب ومن السنة النبوية الشريفة، وهي آراء يجدها الباحث الموضوعي أكثر معقولية ونضجاً من الآراء التي قال بها الفلاسفة والمفكرون بعيداً عن تأثير الدين؛ وسوف لا نتعرض هنا لشرحها شرحاً مبسوطاً[1]، لكن يمكن أن ترد بعض الإشارات إليها في سياق المناقشة والمقارنات.

2- الغاية من وجود الإنسان ومفهوم الحياة الأفضل

هذان السؤالان من أهم الأسئلة التي أثارها الفلاسفة والمفكرون في مبحث الإنسان، فالأول سؤال عن العلة الغائية التي لا بدّ من معرفتها لفهم حقيقة الإنسان، والثاني سؤال عن السلوك الأفضل والأمثل الذي يحقق هذه الغاية، فالسؤالان مترابطان ويكمل ثانيهما أولهما.

إن هذين السؤالين بالفعل من أصعب الأسئلة الفلسفية، وذلك لسبب علمي صرف، وهو نقص العلم الإنساني اللازم لكي يتمكن الإنسان أو الفيلسوف من تقديم إجابة تامة وافية عنه، وتوضيح ذلك يكون أيسر بتقديم مثال محسوس مألوف: إن الذي يعرف على وجه تام الغاية من صنع آلة ما، ويعرف أفضل الطرق لتشغيلها بما يحقق الغاية التي صنعت من أجلها، هو صانعها المصمم لها، فهو الذي عنده العلم بحقيقة مادتها المكونة لها وتركيب أجزائها على النحو الذي يجعلها تؤدي وظيفتها وتحقق الغاية من أجلها صنعت.

وهكذا حال الإنسان، فالذي يستطيع تحديد الغاية التي من أجلها وُجد الإنسان، ويحدد السلوك أو الحياة الأفضل التي تحقق هذه الغاية يجب أن يكون موجد الإنسان، أو كائن له علم كامل بحقيقة الإنسان يساوي علم موجد الإنسان؛ وبما أن الإنسان لم يزعم أن يعرف حقيقته على الوجه التام، وأن علمه بهذه الحقيقة قاصر إلى حد كبير، فإن المرء يستنتج

---

[1] هناك دراسات عديدة بينت حقيقة الإنسان من وجهة نظر الإسلام منها: أحمد خواجة، الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي، منشورات عويدات، بيروت، 1983. وكذلك: عبد المجيد النجار، الإنسان في العقيدة الإسلامية (جزآن)، دار الزيتونة، الرباط، 1996م.

من هذه المقدمات أن الإنسان غير قادر على أن يقدم – في ضوء علمه الإنساني – جواباً تاماً عن هذين السؤالين، ومن هنا كانت الإجابة عن هذين السؤالين صعبة على الفيلسوف لنقص علمه بحقيقة الإنسان.

لكن ذلك لم يمنع الإنسان من تقديم إجابة عن هذه الأسئلة الصعبة، لأنه بحاجة بالفعل إلى إجابة تساعده على فهم الغاية من وجوده، وعلى تحقيق الحياة الأفضل على قدر ما يمكنه ذلك.

لقد جعلنا السؤالين سؤالاً لترابطهما – كما ذكرنا آنفاً – لذلك سنعرض اتجاهات الفلاسفة في الإجابة عنهما معاً.

يمكن قسمة هذه الاتجاهات إلى قسمين رئيسين:

- اتجاهات فردية: تركز على السلوك الفردي في تحقيق الحياة الأفضل دون اكتراث بالآخرين وبالمجتمع.
- اتجاهات جمعية: تركز على سلوك الفرد ضمن المجتمع، والذي يراعي الآخرين والمجتمع.

1- المذاهب في الاتجاه الفردي:

أ- مذهب اللذة Hedonism:

يرى أصحاب هذا المذهب أن اللذة هي غاية الأفعال الإنسانية، وأن الخير الوحيد في هذه الحياة هو تحصيل اللذة، وأن الحياة الأفضل هي الحياة التي يحصل فيها الإنسان على أكبر قدر من اللذات.

بعض أصحاب هذا المذهب اهتموا بالتأكيد على اللذات الحسية كالأكل والشرب والمسكن و الزينة والشهوات؛ وقسم آخر وسّع مفهوم اللذة لتشمل اللذات المعنوية أو الاجتماعية كلذة التملك والسيطرة والتفوق على الآخرين أو لذة مصاحبة الناس ومعاشرتهم في مجالس اللهو والفكاهة والمرح، أو حتى في مجالس العلم والذكر، أو لذة تحصيل المعرفة والعلم، أو لذة المغامرة، وغير ذلك مما يحقق لصاحبه متعة أو لذة ما.

ويدعو أصحاب هذا المذهب الإنسان إلى السعي وراء أي أمر يحقق للمرء اللذة أو

يساهم في تحقيقها.

يلاحظ على هذا المذهب فرديته وأنانيته، لأنه لا يهتم إلا بلذة صاحب اللذة دون النظر إلى لذات الآخرين أو ما قد يسببه تحصيل الفرد للذاته من آلام للآخرين؛ كما أن هذا المذهب لا يكترث بأي قيم أخلاقية، فالقيمة الوحيدة فيه هي اللذة.

ب- مذهب المنفعة الخاصة:

يرى أصحاب هذا المذهب أن تحقيق الإنسان لحاجاته ورغباته الخاصة وكل ما يعدّ منفعة له؛ هو ما ينبغي على الإنسان فعله، فغاية الإنسان تحقيق حاجاته ورغباته ومنفعته الخاصة بأقصى درجة ممكنة، والحياة الأفضل هي تلك التي يتم فيها الوصول إلى تحقيق هذه الحاجات والرغبات والمنفعة الفردية.

ويرى أصحاب هذا المذهب أن الحاجة الفردية والرغبة الخاصة قد يكون فيها تحقيق مصلحة للآخرين أيضاً، لكن الأساس فيها هو تحقيق المنفعة الفردية ابتداءً؛ فمثلاً قد تكون رغبتي الفردية الخاصة أن تبنى مدرسة تحمل اسمي، فتتاح لي فرصة تحقيق رغبتي الذاتية الخاصة وينتفع في الوقت نفسه الآخرون.

يلاحظ على هذا المذهب أنه مذهب أناني لا يهتم بالآخرين إلا عرضاً، كما يلاحظ عليه أنه لا يوجد فيه معيار موضوعي لتمييز الحاجات والرغبات والمنافع الخيرة من السيئة، فالشخص هو المعيار في كل ذلك، وهذا يؤدي إلى أن تتصادم حاجاتي ومنفعتي الخاصة مع حاجات ومنافع الآخرين.

ج- مذهب تكميل الطبيعة الإنسانية:

يرى أصحاب هذا المذهب أن في الإنسان طبيعة جوهرية هي ما يكون بها الإنسان إنساناً، مثل: العقل أو الحياة الاجتماعية (وهي التي عبّر عنها أرسطو وابن خلدون وغيرهم، بقولهم الإنسان مدني بالطبع)، أو الحرية أو الأخلاقية (كما في قولنا الإنسان كائن أخلاقي)، أو غير ذلك من الصفات الجوهرية في نظر الفلاسفة المختلفين، ويرون أن تكميل هذه الطبيعة – التي تختلف من فيلسوف لآخر – هو الغاية من وجود الإنسان، وأن الحياة الأفضل هي التي يتاح للإنسان فيها تحقيق هذا الكمال.

والحق أن تحقيق الإنسان لكمالاته الملائمة لطبيعته الجوهرية باعتباره إنساناً أمر مقبول عقلاً؛ لكن الذي يلاحظ على آراء أصحاب هذا المذهب اختلافهم في الصفة أو الطبيعة الجوهرية التي تحتاج إلى الرعاية حتى تصل إلى كمالها؛ كما يلاحظ أيضاً الاختلافات الواسعة في تحديد الطريق الذي يكمل هذه الطبيعة، وفي هذه الملاحظة الأخيرة تتجلى الصعوبة التي أشرنا إليها آنفاً في الإجابة عن السؤالين حول الغاية والحياة الأفضل، وهي أن تحديد الإنسان للطريق الذي بالسير عليه يحصل له كما له اللائق به سيكون قاصراً لقصور علمه بحقيقة الإنسان وطبيعته الجوهرية.

2- المذاهب في الاتجاه الجمعي

أ- مذهب المنفعة العامة:

يرى أصحاب هذا المذهب أن المنفعة ال الفردية تتصادم مع منافع الآخرين الفردية، وأنه يصعب على الفرد أن يحقق مصلحته الخاصة ومنفعته الذاتية إذا لم يراع منفعة الآخرين بحيث تتحقق المنفعة للجميع أو لأكبر قدر من الناس في المجتمع؛ ولذلك فإن على كل فرد في المجتمع أن يجعل غايته تحقيق أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد ممكن من الناس. وعلى الدولة ومشرّعي القوانين فيها أن يجعلوا المنفعة العامة نصب أعينهم غاية وحيدة عند وضعهم للتشريعات والقوانين.

كما ويرى أصحاب هذا المذهب أن تحقيق المنفعة العامة يؤدي إلى تحقيق منفعة الفرد؛ ولهذا كانت الحياة الأفضل والسلوك الأمثل للإنسان أن يسعى لتحقيق الخير العام والمنفعة العامة بأقصى ما يستطيع.

هذا المذهب يبتعد عن الأنانية والفردية إلى الاهتمام بالآخرين والأغيار، وهو منتشر في الغرب والمجتمعات العلمانية؛ وقد جرت عليه تعديلات جزئية وسّعت دائرة المنفعة العامة من دائرة اللذات الحسية والمنافع المادية لتشمل بعض المنافع المعنوية كالعلم والفضيلة والتضحية لأجل المجموع.

وهذا المذهب لا تنكره العقول في الجملة، بل هو مقبول عندها، لذلك أنه من النادر أن نجد عقلاً غير متحيز ينكر فكرة أو مبدأ المنفعة العامة.

إلا أن النقد الأساسي الذي يوجه إلى هذا المذهب هو أنه لا يضع معياراً ثابتاً لتحديد ما هو منفعة حقيقية ويميّزها عن المنفعة غير الحقيقية، وإذا وجد في وقت ما معيار فإنه ربما يتغير بعد وقت قصير، وعدم ثبات معيار المنفعة ينعكس على سلوك الأفراد في المجتمع، وعلى الحياة الأفضل التي يطمحون إلى تحقيقها.

ومع ذلك يظل مبدأ المنفعة العامة أو المصلحة العامة من أكثر الأفكار العامة التي يتفق حولها الناس، وقد كانت فكرة لها احترامها عند أغلب المجتمعات قديماً وحديثاً، لكن الناس رغم هذا الاتفاق على عموم الفكرة، إلا إنهم كثيراً ما يختلفون في تحديد ما فيه منفعة عامة إذا لم يكن لديهم معياراً ثابتاً للمنفعة.

هنا يحسن التنبيه إلى أن الإسلام قد أولى فكرة المصلحة العامة أهمية كبيرة، وجاء الفقهاء المسلمون والعلماء المسلمون فبيّنوا بدقة عقلية عالية جداً، حقيقة المنفعة العامة ومعيارها ودرجاتها، وذلك عدّة قرون قبل أن تتبلور هذه الفكرة على أيدي عدد من فلاسفة أوروبا في القرن التاسع عشر، مثل بنتام Bentham (ت 1842م)، وجون ستيورات مل J.S. Mill (ت 1873م).

ب- مذهب العلاقات الشخصية الحميمة:

يرى أصحاب هذا المذهب أن قيام علاقات شخصية حميمة بين الفرد وغيره من الأفراد في المجتمع يمثل جزءاً أساسياً وهاماً من الحياة الأمثل التي يسعى الإنسان لتحقيقها، فالعلاقات الأسرية الحميمة بين الأزواج، وبين الآباء والأبناء؛ وعلاقة الحبّ وعلاقة الصداقة وعلاقة الجوار وغيرها من العلاقات الشخصية، هي جزء هام من الحياة الأفضل التي يسعى الإنسان لتحقيقها، وإن لم تكن هي كل هذه الحياة.

إن هذه العلاقات تؤثر في شخصية الفرد وسلوكه، وبعض الناس يسعى لإقامة مثل هذه العلاقات وإن لم يحقق له رغباته الخاصة أو بعضها، وذلك لأنه يرى أن مثل هذه العلاقات تشكل جزءاً رئيساً وهاماً من غاية الحياة، ومن الحياة الأفضل.

وهذه العلاقات المرغوبة ينبغي أن تكون علاقات إيجابية لا سلبية، اي لا تلحق أذى أو ضرراً بصاحبها، وإنما تؤدي بالدرجة الأساس إلى شعور الإنسان أن لحياته معنى وأهمية،

وتبعد عنه الشعور بالوحدة والعزلة، وتحقق له شعوراً أكبر بالأمان.

والحق أن هذه العلاقات الشخصية الحميمة هي فكرة إيجابية ومقبولة عقلاً، وتساعد على تحقيق الحياة الأفضل – هذا بصورة عامة – لكن أصحاب هذا المذهب من الغربيين لا يضعون لهذه العلاقات مرجعية خارجة عن هذه العلاقات ذاتها بحيث تؤدي هذه المرجعية إلى دوام هذه العلاقات، كالذي نجده في الإسلام، فقد حدد الإسلام لهذه العلاقات مرجعية، وهي أنها داخلة في طاعة الله والتقرب إليه، وتخضع للثواب والعقاب، فضلاً عن وضعه ضوابط لها حتى لا تتحول إلى علاقات سلبية، فبدون مرجعية قوية وبدون ضوابط تصبح هذه العلاقات عرضة للتغير والتبدل وعدم الاستقرار، الأمر الذي ينعكس سلباً على حياة الإنسان، وعلى فكرته عن الحياة الأفضل التي ينشدها.

ج- مذهب الحياة الأخلاقية:

يرى أصحاب هذا المذهب أن الحياة الأفضل للإنسان هي الحياة الأخلاقية، حيث يراعي الإنسان قيماً أخلاقية، ويصدر أحكاماً خلقية على الأفعال المختلفة، أي يحكم بأن فعلاً ما هو خير وآخر هو شر، وفقاً لمفهومه وقيمه عن الخير والشر.

ويضم هذا المذهب نظريات مختلفة حول مفهوم الخير والشر، فهناك، مثلاً، النظرية التي ترى أن الخير هو فعل الواجب لأنه واجب، وقد قال بها كانت Kant، ونظرية أخرى ترى أن اتباع الضمير أو ما يسمى الحاسة الخلقية هو الخير.

وهناك من رأى الخير في الفضيلة التي هي وسط بين طرفين كلاهما رذيلة وهو رأي أرسطو Aristotle، وبعضهم رأى الخير في اللذة مثل أبيقورس Epicurus (ت 271 ق.م)، إلى ما هنالك من النظريات التي قدمها الفلاسفة على مرّ العصور.

وبطبيعة الحال فإن كل نظرية من هذه النظريات تستلزم نظرة خاصة بها إلى الحياة الأفضل تختلف عن تلك التي تستلزمها نظرية أخرى؛ لكن جميع هذه النظريات تشترك في بعض الأمور منها أنها تؤكد على وجود قيم أخلاقية، وأن الحياة الأخلاقية لا بدَّ فيها من بعض الشروط أو القيود، وأنها تهتم بالآخرين.

لعله من الوضاح أن القول بأن الحياة الأفضل هي الحياة الملتزمة بالأخلاقية، وتجارب

الحضارات والمجتمعات تؤكد أن الحياة الأخلاقية أفضل من الحياة المتحللة من الأخلاق والالتزام الخلقي، لكن البحث الأخلاقي قد بيّن أنه لا تخلو واحدة من هذه النظريات الأخلاقية المختلفة من جانب أو أكثر من جوانب القصور، الأمر الذي ينعكس في الواقع العملي عندما يحاول الإنسان تجسيد هذه النظرية في سلوكه وحياته.

د- مذهب التديّن:

يرى أصحاب هذا المذهب أن التدين، أي الالتزام بتعليمات الدين وأوامره ونواهيه هو الذي يحقق للإنسان الحياة الأفضل.

وأن التدين الذي جوهره وأهم عناصره هو الإيمان بوجود الله يعطي لحياة الإنسان المعنى النهائي والتفسير الكامل.

فالغاية من وجود الإنسان – في نظر هذا المذهب – هي ممارسة الدين وتطبيق تعاليمه، وأغلب الأديان ترى أن الحياة الأفضل في هذه الحياة قد لا يتحقق فيها للفرد تلبية رغباته وتحقيق السعادة الكاملة، لكن هذا سيكون في الحياة الأخرى بعد الموت لمن التزم بتعاليم الدين.

هذا الوصف -كما هو واضح- ينطبق على الأديان بعامة؛ وقد تقدمت منا إشارة إلى فكرة أن خالق الإنسان هو المؤهل من زاوية النظر العلمية والمنطقية الخالصة أن يحدد الغاية من وجود الإنسان، ويرسم له معالم وحدود الحياة الأفضل التي يسعى الإنسان لتحقيقها.

فإذا وُجد لدينا توجيه أو كلام إلهي في هذا الموضوع، وتأكد لنا أن هذا بالفعل كلام إلهي، فإننا – من زاوية النظر العقلي الموضوعي – علينا أن نأخذ به ونقبله ونطبقه في سلوكنا حتى نحقق لأنفسنا الحياة الأفضل.

وإذا أردنا متابعة هذه الفكرة متابعة عقلية كما يستلزمه مقام البحث الفلسفي فإنه يمكن القول – من الناحية التاريخية – بأنه قد وجد عدد من الكتب السماوية التي احتوت كلاماً إلهياً، وأبرزها الكتب الثلاث الأخيرة، التوراة والإنجيل والقرآن الكريم، والبحث التاريخي أثبت أن الكتابين الأولين، أي التوراة والإنجيل، قد جرى عليهما تحريف وتغيير من

قبل البشر، وأن ثالثهما وهو القرآن الكريم لم يتبدل ولم يتغير، وهو إلى يومنا هذا، على الهيئة التي أنزل الله عليها، إذا كان الأمر كذلك؛ فإنه لا يبقى أمام الباحث عن الحقيقة في هذا الأمر بموضوعية ودون تحيز إلاّ أن يسلّم بأن تحديد الغاية التي من أجلها وجد الإنسان، والحياة الأفضل له لا يؤخذ من الإنسان ولا من الكتب السماوية المحرفة، وإنما من الكتاب السماوي الوحيد الباقي بين أيدينا والذي لم يصبه تغيير أو تحريف، أي من القرآن الكريم.

العلاقة بين الإنسان والوجود وتعامله معه

هذا الموضوع هو المسألة الثالثة التي أثرناها في بحثنا هذا حول الإنسان، وهو موضوع مرتبط بكل ما قدمناه من كلام عن الوجود وعن الله وعن الإنسان، وذلك واضح من النظر في العنوان الذي جعل الإنسان طرفاً رئيساً، لأنه هو المطلوب منه أن يتعامل مع الطرف الآخر، أي الوجود، وبما أنّ مفهوم الوجود يضم وجود الله سبحانه وتعالى، فإن الموضوع يمكن أن يكون: علاقة الإنسان مع الله ومع باقي الوجود، وتعامله معهما.

وعلى ذلك سنقسم بحثنا هنا إلى قسمين:

الأول: العلاقة مع الوجود -باستثناء الله- والتعامل معه، وهذا الجزء يمكن أن نسميه الكون.

الثاني: العلاقة مع الله والتعامل معه.

1- العلاقة مع الكون والتعامل معه:

يجد الباحث في سياق النظر الفلسفي اتجاهين عامين في تحديد علاقة الإنسان بالكون وتعامله معه:

- الاتجاه الأول:

يرى أن على الإنسان أن يتعرف على الكون الطبيعي ويكتشف قوانينه من أجل السيطرة عليه وقهره، وفكرة السيطرة على الطبيعة وقهرها، ترجع إلى شعور بالعداء بين الإنسان والكون ومظاهره الطبيعية المختلفة، وهي نظرة غربيّة مردّها إلى الأصول الدينية اليهودية والمسيحية التي أشارت في عدد من المواضع من التوراة والإنجيل إلى اقتران مظاهر

الطبيعة من أرض وبحر بالشر واللعنة[1]، وإلى الحضارة الرومانية، التي صورت العديد من التماثيل الباقية منها مظاهر من مصارعة الإنسان لعناصر طبيعة، حيوانات وجمادات[2]، الأمر الذي يعبر عن نظرة العداء هذه.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن العلم هو الذي يعطي الإنسان الأداة التي يحقق بها هذه السيطرة وهذا القهر.

وقد نشأ عن هذه النظرة في التعامل مع الكون الطبيعي سلبيات كثيرة وعديدة، ومشكلات بيئية خطيرة لم ينتبه الإنسان الغربي إلى خطورتها إلا متأخراً، أي في أواخر القرن العشرين.

- الاتجاه الثاني:

يرى أن معاداة الإنسان للكون ومحاولاته قهره والسيطرة عليه جرّت على الإنسان أضراراً عديدة ومشكلات كبيرة، وأثبتت خطأ هذا الرأي، ولذلك فإن الموقف الأصوب هو العيش مع الطبيعة ومصادقتها واحترام قوانينها، لأن ذلك يعود بالنفع والخير على الإنسان، وما يسمى اليوم في الغرب بحركات الخضر، تتبنّى هذا الموقف الذي جاء أساساً كرد فعل على الاتجاه الأول.

والحق أن كلا الاتجاهين يقول بحاجة الإنسان للاستفادة مما في هذا الكون من خيرات، لكن هذا لا يزيل الموقف الجوهري والأساسي لدى كل منهما، ففرق بين استفادة موجهة بعقيدة العداء والقهر والسيطرة واستفادة موجهة بعقيدة التعايش والمسالمة.

يجدر التنبيه هنا إلى أن للإسلام موقفاً متميزاً في التعامل مع الكون ابتداءً يرتبط بأساس من العقيدة الإسلامية، ويقوم على فكرة تسخير الكون وما فيه لمنفعة الإنسان، تسخيراً له ضوابط من أجل المحافظة على الكون وتوازنه، ومن أجل تحقيق خير الإنسان ومنفعته بأقصى درجة ممكنة، وفيه من التفاصيل ما لا نظير له في المذاهب الفلسفية المختلفة[3].

---

(1) عبد المجيد النجار، فقه التحضر الإسلامي (1)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م، ص168.

(2) المصدر نفسه، ص168.

(3) انظر تفاصيل هذا الموقف الإسلامي في عرض عقلاني ديني رائع وواضح للأخ الزميل والعالم المتميز الدكتور عبد المجيد النجار، المصدر السابق، ص ص 123-171.

2- العلاقة مع الله والتعامل معه:

لعله من الملائم التذكير هنا بأن بحثنا في هذه المسألة – كما في المسائل المتقدمة – بحث يحاول عرض آراء الفلاسفة واتجاهاتهم، وهي آراء إنسانية في جملتها قد تقترب أو تبعد هنا وهناك عن الآراء الواردة في العقائد السماوية بعامة والعقيدة الإسلامية بخاصة.

يمكن قسمة آراء الفلاسفة – بصورة عامة – في موقفهم من العلاقة بالله والتعامل معه، وفق آرائهم في مسألة وجود الله، فهناك فلاسفة أنكروا وجود الله، وهؤلاء لا نجد لديهم في هذه المسألة إلا كلاماً سلبياً كقولهم: إن فكرة الله من صنع خيال الإنسان، أو أنها فكرة اخترعها أصحاب المصالح والسلطة في المجتمع ليسيطروا بها على عامة الناس، وما شابه ذلك من أقوال سلبية.

وهناك فلاسفة أثبتوا وجود الله، وهذه الفئة يرون وجود علاقة بين الإنسان والله، لكن أسس هذه العلاقة وشكلها يحكمه تصورهم لحقيقة الله، فهناك من هذه الفئة من يرى أن الله قدّر خلق الإنسان والكون وأحكم نظامهما وقوانينهما وحركتهما، وانتهت مهمّته عند ذلك.

إذن هؤلاء يرون أن العلاقة بين الإنسان والله يكفي فيها احترام هذا الإله أو محبته، وليس مطلوباً من الإنسان أكثر من ذلك فالكون والإنسان يسيران وفق نظام وقوانين ضرورية لا يتدخل الله فيها بعد إيجادها وإنجازها، وهذا الرأي نجده عند أصحاب الدين الطبيعي أو المؤلهة الطبيعيين.

وهناك من هذه الفئة من يرى أن الله قد خلق الإنسان والكون وجعل فيهما نظاماً وقوانين ثابتة، وأنه يمثل الخير المطلق والكمال المطلق، وعليه فإن على الإنسان أن يحترمه ويحبه ويسعى إلى التقرب إليه باعتباره الخير المطلق وأساس الوجود، فهذا السعي نحو الاتصال به المقرون بعواطف المحبة والإجلال هو الذي يحقق للإنسان كماله وخيره، ومثل هذا الرأي الذي تهيمن عليه نزعة صوفية عقلية نجده عند فلاسفة مثل أفلاطون (ت 348 ق.م) وأفلوطين (ت 207م).

وهناك فئة من الفلاسفة الذين أثبتوا وجود الله قد تأثروا في تصورهم لحقيقة الله بالنظرة الدينية السماوية الواردة في الدين الذي يؤمنون به، فهؤلاء أدخلوا في تصورهم

لعلاقة الإنسان بالله مفاهيم دينية بجانب الاحترام والمحبة، مثل الخوف من عقابه والرجاء في ثوابه، ومفهوم طاعته وعبادته والالتزام بأوامره ونواهيه، وقدموا ذلك في فلسفتهم بصورة عقلية.

ومن أمثلة هؤلاء الفلاسفة القديس أوغسطين (ت 430م) والقديس توما الإكويني (ت 1274م) وهما من أعلام الفلاسفة المسيحيين في الغرب، وكذلك من الفلاسفة المسلمين نجد الكندي (ت حوالي 256هـ) والغزالي (ت 505هـ) وغيرهم كثيرون.

ونظراً لأهمية هذا السؤال المطروح هنا – أعني علاقة الإنسان بالله وطريقة التعامل معه – نشعر أنه من المفيد أن نتابع البحث فيه بالسؤال عن أفضل صور العلاقة بين الإنسان والله والتعامل معه، وذلك وفقاً لطريقة الفلسفة الملتزمة بالبحث العقلي، وتجسيداً لإحدى خصائصها البارزة، وأعني خاصية التعمق في البحث (راجع شرحنا لهذه الخاصية في القسم الأول).

إن السؤال عن التفضيل والأفضل لا بدّ له من معيار نحكم من خلاله بالأفضلية، والمعيار الذي نحتاجه هنا هو معيار علمي بالدرجة الأساس، وتوضيح ذلك كما يلي:

إذا سلّمنا بوجود الله، ووجود الإنسان بطبيعة الحال، وأن الله هو الأكمل علماً وقدرة وحكمة من الإنسان، وكانت لدينا صورة للعلاقة بين الله والإنسان والتعامل معه وضعها الإنسان نفسه وفق إمكاناته العقلية والمعرفية، وصورة أخرى وضعها الله – الذي سلّمنا بأنه الكامل علماً وقدرة وحكمة – فإن الباحث عن أفضل صورة للعلاقة التي ينبغي أن تكون بين الله والإنسان، إذا كان باحثاً عن ذلك بموضوعية ونزاهة، لا يجد مناصاً أمامه من اختيار الصورة التي وضعها الله، للسبب العلمي الواضح وهو أن علم الله أكمل من علم الإنسان، لهذا فإن توقعه وحكمه سيكون بأن ا لصورة التي وضعها الأكمل علماً أفضل من تلك الصورة التي وضعها الأدنى علماً.

فإذا ما تأكد لهذا الباحث عن الحق – فيما يتعلق بالصورة الأفضل في علاقة الإنسان بالله وتعامله معه – أن هناك صورة توضح مبادئ ومعالم العلاقة مع الله وتبين كيفيتها، وضعها الله سبحانه وتعالى الكامل في علمه، كان لزاماً عليه أن يأخذ بهذه الصورة وأن يحدد علاقته بالله وتعامله معه وفقاً لها، لأنها هي الأفضل والأكمل، أو أنها– في أدنى الأحوال

التشككية- التي رجح لديه بما لا يقبل الشك أنها أفضل من تلك التي وضعها الإنسان.

هذا ما نرى أن النظر الفلسفي الخالص والموضوعي يؤدي إليه، وهذه النتيجة شاهد - في نظرنا - على أن البحث الفلسفي المتعمق والموضوعي - كما أكده فلاسفة كثيرون مثل الكندي وابن رشد - لا يتعارض مع الوحي الإلهي الصادق (وهذا الوصف لا ينطبق إلا على الإسلام)، بل إنه يدعم هذا الوحي الإلهي الصادق ويعضده.

الفصل الرابع

نظرية المعرفة

الفصل الرابع
نظريـة المعرفـة

تمهيد

إذا جاز للإنسان أن يعتز بشيء أنجزه، فله أن يعتـز بالمعرفـة الـتي وصـل إليهـا عـبر العصور المتتالية؛ والواقع أنه لا أحد من الناس يريد أن يكون جاهلاً لا يعرف شـيئاً، فلـدى كل إنسان منا درجة ما من الفضول المعرفي، ورغبة في أن يعرف بشكل عام، أو يعـرف عـن بعض الأشياء أكثر من غيرهـا، ويهمـه كـذلك أن تكـون معرفتـه سـليمة ومطابقـة لحقيقـة الموضوع الذي يريد أن يعرفه.

لهذا بحث الإنسـان في الموجـودات المحيطـة بـه، وحـاول أن يتعـرف عليهـا، فجمـع معلومات لا حصر لها عنها، ثم حاول في مرحلة لاحقة تمحيص هذه المعرفـة، فجعلـها هـي نفسها موضوعاً للمعرفة يسعى لمعرفة وسائل تحصيلها وكيفية هذا التحصيل، والتعرف على طبيعتها وعلى حدودها.

هكذا كان الإنسان هو الفاعل الرئيسي في عملية تحصيل المعرفة وتمحيصها ونقدها، فهو العارف، وكانت الأشياء المحيطة به، بما في ذلك نفسـه، بـل وحتـى المعرفـة نفسـها؛ هـي موضوعات هذه المعرفة والعنصر الثاني في عملية المعرفة وتسمّى المعروف.

أما المعلومات التي وصل إليها الإنسان حـول هـذه الموضـوعات العديـدة (أي حـول المعروف) فهي المعرفة، هذه التي جعلها الفلاسفة موضوع بحث وتساؤل، فكان مبحث المعرفة، الذي يسمى أيضاً نظرية المعرفة، بحث فلسفي يمكن أن نقول إن موضوعه هو معرفة المعرفة.

سنقوم في هذا الفصل بتوضيح معنى معرفة ونظرية ثم معنى نظرية المعرفة، ثم ننتقل إلى ذكر الأسئلة الرئيسة في هذا المبحث وبيان مذاهب الفلاسفة في الإجابة عنها.

معنى المعرفة

أشرنا في التمهيد آنفاً إلى أن المعرفة هي معلومات حصل عليها الإنسان عن الأشياء والموجودات التي تحيط به والتي لا حصر لها.

هذه الإشارة تفيد بأن المعرفة هي معلومات حول موضوعات؛ فكل موضوع في هذا الوجود، كبيراً كان أم صغيراً، جليلاً كان أم حقيراً، كائناً حياً كان أم نباتاً أم جماداً، إما أن تدركه الحواس كالموجودات التي يزخر بها هذا الكون الطبيعي؛ أو أنه موجود لا يدرك بالحواس البتة كالنفس التي للإنسان أو وجود الله سبحانه وتعالى ... الخ. كل واحد من هذه الموضوعات يمكن أن يكون لدينا معرفة عنه، أي معلومات ما، كثيرة كانت أو قليلة، وقد تكون هذه المعلومات صادقة وقد لا تكون صادقة، كأن تكون كاذبة أو يعتريها الشك، أي ظنية.

إذا كانت المعرفة في جوهرها معلومات، فإن أصغر وحدة في المعرفة هي نفسها أصغر وحدة في المعلومات، أي معلومة واحدة عن موضوع واحد.

والمعلومة هي ما يسميه علماء اللغة الجملة الخبرية، والجملة الخبرية – كما هو معلوم – تتكون من مخبر عنه هو موضوع الخبر، ومخبر به هو الخبر الذي تتضمنه الجملة الخبرية عن المخبر عنه.

ومعلوم أن الجملة الخبرية هي قول مركب من مخبر عنه ومخبر به هو الخبر الذي تتضمنه الجملة الخبرية عن المخبر عنه.

ومعلوم أن الجملة الخبرية هي قول مركب من مخبر عنه ومخبر به وتحتمل الصدق أو الكذب؛ وعلى ذلك فالمعلومة ينطبق عليها هذا المفهوم نفسه؛ فالمعلومة قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة، والأمر نفسه ينطبق على المعرفة، فقد تكون المعرفة التي لدينا عن موضوع ما صادقة أو كاذبة.

لفظ المعرفة يطلق على المعلومات الكثيرة جداً، وعلى القليلة جداً، فنقول: المعرفة الإنسانية، نقصد بذلك كل ما توصلّت إليه الإنسانية من معلومات خلال تاريخها كله حتى اللحظة الحاضرة؛ وقد نقول: لدى فلان معرفة باسم محرّر القدس من أيدي الصليبيين، فهذه معلومة واحدة (أي جملة خبرية واحدة) لها موضوع واحد، ويمكن صوغها في عبارة كهذه: صلاح الدين هو الذي حرّر القدس من أيدي الصليبيين؛ فالموضوع صلاح الدين، وبقية الجملة هي المخبر عنه أو المعرفة التي قدّمت عن صلاح الدين.

من التوضيح المتقدم نستطيع القول بأن: المعرفة هي المعلومات (أو الأخبار) التي يكتسبها الإنسان عن الموجودات المختلفة، وتقال المعرفة على المعلومة الواحدة وعلى المعلومات العديدة، وليست كل معارفنا التي لدينا عن الموجودات صادقة.

هناك لفظ آخر وثيق الصلة بلفظ المعرفة، وكثيراً ما يجري الخلط بينهما واستخدام الواحد منهما مكان الآخر للشبه الكبير بينهما في المعنى، وذلك هو لفظ العلم، فالمعرفة والعلم كلاهما معلومات عن موضوعات، وكل ما يقال عن المعرفة يقال عن العلم باستثناء صفة واحدة أساسية هي موضع التفرقة وأساسها، وهي أن لفظ العلم يطلق على المعرفة الصادقة التي لدينا دليل على صدقها، أو لنقل جرى التأكد من صدقها، في حين أن المعرفة قد تكون صادقة وقد تكون غير صادقة.

وعليه، فكل علم معرفة، وليس كل معرفة علماً؛ لهذا كان طلبة المدارس والجامعات هم طلاّب علم، أي يطلبون تحصيل المعرفة الصادقة التي تمّ التحقق من صدقها.

والمعرفة بعامة، كما هو العلم أيضاً، يمكن قسمتها إلى جانبين: معرفة نظرية، ومعرفة عملية.

وهذه القسمة موجودة في مجالي المعرفة والعلم منذ أيام فلاسفة اليونان مروراً بالفلاسفة في العالم الإسلامي وحتى وقتنا الحاضر.

وأما الفرق الرئيسي بين نوعي المعرفة هذين هو فرق في الغاية من المعرفة؛ ففي المعرفة النظرية تكون غايتنا أن نعرف حقيقة الموضوع الذي تدور حوله المعرفة، كأن نعرف صفاته وقوانينه وعلاقته بغيره من الموضوعات، وغير ذلك من المعلومات دون أن يكون لنا غاية أخرى سوى المعرفة فحسب، أما في المعرفة العملية فإن غايتنا هي العمل أو التطبيق العملي في الحياة أو السلوك، ونوضح ذلك بمثال:

المعلومة: الحديد يتمدد بالتسخين؛ هي معرفة نظرية، لأنها تعبر عن إحدى خصائص معدن الحديد؛ أما المعلومة التي تقول: عند القيام بتركيب قضبان سكة الحديد تترك فراغات بينها؛ فهي معرفة عملية، لأن الغاية منها أن نقوم بعمل ما على صورة معينة.

ولعله من الواضح تماماً في هذا المثال، ما بين المعلومة النظرية والعملية من صلة، فالمعلومة العملية مبنية على المعلومة النظرية، والمعلومة النظرية هي التي تأتي في الترتيب

المنطقي قبل المعلومة العملية.

والحق أننا إذا أردنا لأعمالنا وأفعالنا المختلفة أن تكون سليمة فلا بدّ أن تكون مستندة إلى معرفة نظرية وتأسيس نظري من الحقائق العلمية، لأن هذه الأعمال إن لم تكن مستندة إلى معرفة نظرية صادقة، فإنها ستكون حينئذ أقرب إلى العبث منها إلى الأفعال المثمرة النافعة.

وقديماً عبرّ الشاعر العربي المعروف، المتنبي عن هذا المعنى بقوله:

الرأي قبل شجاعة الشجعان هو أول وهي المحل الثاني

معنى لفظ نظرية

لفظ نظرية يرجع في جذوره إلى الفعل نَظرَ، وفعل النظر فعلان: نظرٌ بعين البصر المعروفة؛ ونظرٌ بعين العقل أو عين البصيرة الباطنة.

والنظرية يتوصل إليها في مجالات العلم والمعرفة المختلفة بعد تجاوز النظر إلى المحسوسات بالعين الباصرة إلى النظر العقلي الذي يدرك ما بين الأشياء من صلات وروابط وعلاقات لا تستطيع العين الباصرة إدراكها.

إذا تذكرنا بعض النظريات في بعض حقول المعرفة، مثل النظرية الذرية لـ دالتون، أو نظرية التحدي والاستجابة لـ أرنولد توينبي، نجد أن النظرية الذرية تقول بأن المادة مكونة من ذات، وأن ذرات المادة الواحدة متشابهة، وذرات كل مادة أو عنصر تختلف عن ذرات المادة الأخرى أو العنصر الآخر ... الخ، فهذه الأقوال تحاول أن تفسر حقيقة تركيب المواد، وتوضح حقيقة مجموعة القوانين التي تحكم بعض التفاعلات الكيميائية بين المواد المختلفة.

ومثل ذلك في نظرية التحدي والاستجابة التي حاولت أن تبين كيفية نشوء الحضارات الإنسانية وتوضح حقيقتها، حيث قالت بأن التحدي الذي يواجهه الإنسان من البيئة أو من البشر الآخرين أو غير ذلك من أنواع التحدي هو السبب الرئيسي الذي يدفع الأمم والشعوب لإنشاء حضاراتها.

مما تقدم يمكننا القول بأن النظرية هي رأي أو مجموعة من الآراء يتوصل إليها الباحثون (أو العلماء) ليفسروا بواسطتها ظاهرة ما أو واقعة معينة ويكشفوا عن حقيقتها.

فالتفسير هو الوظيفة الرئيسية للنظرية، وإن كان بعض فلاسفة العلم قد رأوا أن لها وظائف أخرى كالوصف والتنبؤ، ولكن هاتين الوظيفتين عند التدقيق هما وظائف تابعة للتفسير وليس العكس.

معنى نظرية المعرفة

لقد أصبح من اليسير الآن أن نحدد المعنى المقصود بعبارة نظرية المعرفة بعد أن عرفنا معنى كل من: معرفة ونظرية؛ فنقول: نظرية المعرفة هي جملة من الآراء التي قدمها الباحثون (الفلاسفة) في الجواب عن الأسئلة التي طرحت من أجل توضيح حقيقة المعرفة الإنسانية وتحديد طبيعتها وبيان العلاقات بين عناصرها (أي تفسير المعرفة).

وحتى يتضح مضمون نظرية المعرفة بصورة أكبر، لا بد لنا من التعرف على الأسئلة الرئيسية التي طرحها الباحثون في موضوع المعرفة، والتي تمثل القضايا الرئيسية التي تعالج في هذا المبحث المسمى نظرية المعرفة.

القضايا الرئيسية التي تبحثها نظرية المعرفة

طرح الباحثون في المعرفة (الفلاسفة) عدداً من التساؤلات الرئيسية، يمثل كل واحد منها قضية رئيسية من قضايا نظرية المعرفة؛ وهذه الأسئلة الرئيسية هي:

- هل يمكن أن يحصل الإنسان على معرفة صادقة عن الأشياء الموجودة في هذا الكون؟ هذا السؤال يثير قضية عرفت بـ إمكان المعرفة.
- إذا كان يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة صادقة، فما هي وسائله في ذلك؟ هذا السؤال يثير قضية عرفت بـ وسائل المعرفة.
- إذا كان يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة صادقة، فهل لهذه المعرفة حدود تقف عندها؟ هذا السؤال يثير قضية عرفت بـ حدود المعرفة.
- ما العلاقات بين العارف والمعروف والمعرفة؟ هذا السؤال يثير قضية عرفت بـ طبيعية المعرفة.

- كيف يتأكد الإنسان من كون ما لديه من معرفة صادقة وتمثل حقيقة الشيء المعروف؟ هل هناك معايير لتمييز المعرفة الحقيقية الصادقة من المعرفة غير الحقيقية؟ هذا السؤال يثير قضية عرفت بـ الحقيقة ومعاييرها.

هذه هي أبرز القضايا التي بحثها الفلاسفة في مبحث المعرفة (أو نظرية المعرفة)، وسنحاول أن نتعرف عليها فيما يلي من فقرات هذا الفصل واحدة بعد الأخرى.

أولاً: إمكان المعرفة

إن الذين يبنون المدارس والجامعات ومعاهد العلم يعتقدون أن الإنسان قادر على تحصيل معرفة صادقة، وكذلك الذين يؤسسون مراكز للبحث العلمي من أجل الوصول إلى معرفة جديدة، فهؤلاء جميعاً، ومعهم طلبة العلم وكل العاملين في هذه المؤسسات، يعتقدون بقدرة الإنسان على اكتساب العلم وتحصيله، وفي قدرته على اكتشاف معرفة جديدة باستمرار عن الأشياء الموجودة في هذا الكون.

إن الوصول إلى المعرفة الصادقة في نظر هؤلاء ونظر الغالبية العظمى من الناس أمر ممكن للإنسان، أي بمقدور الإنسان أن يحققه. لقد أطلق على هذا الفريق اسم أصحاب اليقين أو اليقينيون، لأنهم يرون أن الإنسان يقدر على الوصول إلى معرفة صادقة يقينية.

لكن فئة قليلة جداً من الناس وجدناها تظهر بين الحين والآخر تطرح أسئلة وتقدم آراء تبدو غريبة للوهلة الأولى، لأنها تثير الشك في النفوس حول قدرة الإنسان على الوصول إلى المعرفة الصادقة، ويزعمون أنه ليس بإمكان الإنسان ذلك، وقد أطلق على هذا الفريق اسم الشكّاك إذ اتخذوا الشك مذهباً.

* الشك المذهبي

هم فئة من الناس بحثوا في المعرفة ووصلوا إلى القول بأن الإنسان عاجز عن الوصول إلى معرفة صادقة وحقيقية عن الأشياء، وبالتالي فهو لا يعرف الصواب من الخطأ، وهذه هي حالة الشك، لأن الذي يشك في معلومة ما، لا يستطيع الجزم بصوابها أو خطئها.

وقد اتخذ هؤلاء من الشك مذهباً فكرياً، ولذلك أطلق على الآراء التي قدّموها

والتي تدعم موقفهم الشاك اسم الشك المذهبي.

كيف يبرر الشكاك هذا الرأي؟ يقول الشكاك إن الإنسان يملك وسيلتين لتحصيل المعرفة، هما: الحواس والعقل. أما الحواس، فإن ما تقدمه لنا من معرفة متغير متبدل، ولا تعطينا معرفة دقيقة وصادقة عن الأشياء، وإنما تقدم لنا معرفة مشوشة ناقصة.

ومن حججهم لتدعيم هذا الرأي قوله:

- إن إدراكات الشخص الواحد الحسية تختلف بحسب أحواله من صحة ومرض وجوع وشبع ورضا وغضب، كما تختلف أيضاً باختلاف وضعه من الشيء المحسوس قرباً أو بعداً، جلوساً أو قياماً، وكذلك باختلاف الزاوية أو الجهة التي يدرك منها الشيء.
- إن إدراكات الأشخاص مختلفة، فإدراك الطفل يختلف عن إدراك الراشد وإدراك الكهل وإدراك الشيخ، كما أنها تختلف باختلاف قوة حواسهم، فمنهم سليم البصر ومنهم ضعيف البصر، ومنهم سليم السمع ومنهم ضعيف السمع ... الخ.
- إن الإدراكات الحسية نفسها تتعارض أحياناً، فما ندركه بحاسة اللمس قد يعارض ما ندركه بحاسة البصر، فقد ننظر مثلاً إلى لوحة فندرك فيها بروزاً وانحناءات، ثم نلمسها فنجد أنها مستوية، كما أن الإدراك الحسي للشيء الواحد يختلف من وضع لآخر كالعصا نراها مكسورة وهي في الماء، ورؤية السراب في الصحراء الذي يحسبه الظمآن ماء.
- إن الإدراكات الحسية لا تطلعنا إلا على ظاهر الأشياء، أما باطن الأشياء فلا تصل إليه الحواس، وبالتالي فإن الحواس لا تقدم لنا معرفة كاملة عن الشيء ولا تعرفنا بحقيقته.

بناءً على هذه الحجج وحجج أخرى غيرها راى الشكاك أن الحواس لا توصلنا إلى معرفة صادقة يقينية.

أما العقل، فإن أحكامه مختلفة ومتعارضة، ولذلك فهو لا يعطينا معرفة صادقة يقينية، ومن حججهم لتدعيم هذا الرأي قولهم:

- يستطيع العقل أن يقدم في بعض الأحيان براهين لإثبات الشيء وإثبات عكسه، فقد يقدم أحد الأشخاص برهاناً عقلياً لإثبات وجود عالم آخر غير العالم الذي نعيش فيه كما فعل أفلاطون، ويقدم شخص آخر برهاناً عقلياً على عدم وجود عوالم أخرى غير هذا العالم كما فعل أرسطو، فاختلاف المفكرين فيما بينهم دليل عند هؤلاء الشكاك على عدم قدرة العقل على تقديم معرفة صحيحة لا مجال للشك فيها.
- تختلف تفسيرات الناس للشيء الواحد، فقد ينظر عدد من الخبراء في حادث ما أو في حالة مريض معين، ثم يفسرون بعقولهم الحادث أو سبب المرض تفسيرات مختلفة.
- العقل يصدر أحكامه في ضوء الخبرات والتجارب التي مر بها الفرد في بيئته، ولذلك تختلف أحكام العقل من شخص لآخر.

بناء على هذه الحجج وحجج أخرى غيرها رأى الشكاك أن العقل لا يوصلنا إلى معرفة صادقة يقينية.

هكذا برر الشكاك رأيهم في عجز الإنسان عن الوصول إلى معرفة صحيحة ويقينية عن الأشياء.

وإذا كان هذا حال الإنسان بصدد المعرفة، فكيف يتصرف في شأنها؟ لقد انقسم الشكاك إلى ثلاث فرق، وذلك وفقاً للموقف الذي اتخذته كل فرقة بعد أن قالوا بعدم قدرة الإنسان على الوصول إلى المعرفة الصحيحة وهذه الفرق هي:

أ- أصحاب الشك المذهبي المطلق

هؤلاء يرون أن الإنسان ما دام غير قادر على الوصول إلى المعرفة الصحيحة فعليه أن يتوقف عن إصدار الأحكام على أي شيء أو أي قضية. فإذا سأل سائل أحدهم سؤالاً، مثل: هل الصدق خير؟ فإنه يجيب قائلاً: لا أدري. فإذا استفسر السائل منه قائلاً: هل تقصد أنك لا تدري جواب السائل، أجابه قائلاً: يا هذا، إنني لا أدري ولا أدري أنني لا أدري.

وقد حاول أصحاب الشك المطلق تزيين مذهبهم بالقول: إن هذا الموقف الذي يتخذوه، لا يزعج الإنسان فيه نفسه بإصدار الأحكام، وإنه يؤدي إلى حالة من عدم الاكتراث واللامبالاة ينتج عنها الشعور بالسعادة.

ويمثل هذا الاتجاه بعض مفكري اليونان القدامى وأبرزهم بيرون Pyrrhon (حوالي 360 ق.م – حوالي 272 ق.م) وتلميذه تيمون Timon (حوالي 320 ق.م – حوالي 230 ق.م).

ب- أصحاب الشك المذهبي النسبي

هؤلاء يرون أن الإنسان ما دام غير قادر على الوصول إلى المعرفة الصحيحة، فإن عليه أن يرجع إلى نفسه في إصدار ما يحتاج إليه من أحكام، فيكون الصواب صواباً بالنسبة له كفرد ووفقاً لوجهة نظره، وإن خالف ذلك آراء الآخرين وأحكامهم، ويكون الخطأ كذلك بالنسبة له خطأ بغض النظر عن آراء الآخرين.

وهذا الفريق يجعل المعرفة نسبية، فالصواب والخطأ هما كذلك بالنسبة لكل فرد، والمعرفة عند هذا الفريق تختلف من فرد لآخر.

ويمثل هذا الفريق جماعة السفسطائيين البارزين، وقد عبر عن هذا الموقف بقوله: الإنسان مقياس الأشياء جميعاً.

ج- أصحاب الشك المذهبي التجريبي

هؤلاء يرون أن الإنسان ما دام غير قادر على الوصول إلى المعرفة الصحيحة، فإن عليه أن يلجأ إلى الترجيح، أي ترجيح رأي أو حكم على غيره من الآراء أو الأحكام، في ضوء خبراته وتجاربه في الحياة، فيعتمد الرأي أو الحكم الراجح لديه دون أن يعتبر هذا الرأي أو الحكم حقيقة يقينية لا تقبل الشك، وذلك حتى يستطيع الإنسان أن يمارس حياته العملية ويحل ما يواجهه فيها من مشكلات.

يمثل هذا الفريق مفكر يوناني عاش في القرن الثالث الميلادي اسمه سكتس إمبريكوس Sextus Empiricus .

* الشك المنهجي

أوضحنا فيما تقدم آراء أصحاب الشك المذهبي، ورأينا أنه شك دائم، وموقف فكري يتمسك به أصحابه، وعلى خلاف هذا الشك المذهبي وجد مصطلح آخر يشترك معه في الاسم، أي في أنه شك، ويختلف معه بعد ذلك اختلافات جوهرية، ذلك هو مصطلح الشك المنهجي.

لتوضيح معنى الشك المنهجي نسوق آية من القرآن الكريم تعبر عن معنى الشك المنهجي بصورة وافية، وهي قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ﴿٦﴾ ﴾[الحجرات: 6].

لا شك أن الإنسان يرغب في معرفة الصواب والحقيقة، ولكنه أحياناً لا يبذل الجهد الكافي لكي يميز الصدق من الكذب في الأقوال أو الأخبار التي تصل إليه، وأحياناً يكون متسرعاً فيصدر الأحكام دون مناقشة كافية لما لديه من معلومات إن عدم بذل الجهد في التأكد من الأخبار والأقوال والتسرع في إصدار الأحكام يؤدي بنا في كثير من الحالات إلى عواقب وخيمة، ولهذا رأينا الله سبحانه وتعالى يرشدنا إلى ضرورة البحث والتأكد من صحة الأخبار والأنباء التي تصل إلينا وأن لا نصدقها دون مناقشة وبحث حتى لا نتصرف تصرفات خاطئة نندم عليها بعد ذلك.

فعل التبيّن والتأكد الذي أرشدت إليه الآية الكريمة هو ما أطلق عليه مصطلح الشك المنهجي وعليه يمكن تعريف الشك المنهجي بالقول الآتي:

هو التوقف مؤقتاً عن إصدار الأحكام بالصدق أو الكذب على المعلومات والأخبار التي تصل إلينا حتى يتم القيام بفحصها ومناقشتها والوصول بعد ذلك إلى المعرفة الصادقة.

هذا الشك المنهجي مارسه معظم المفكرين منذ أقدم العصور ولا يزالون، فسقراط (حوالي 470 ق.م – 399 ق.م) على سبيل المثال لم يكن يقبل قضية أو معلومة على أنها صواب دون مناقشتها، كما تنبّه أرسطو (384 ق.م – 322 ق.م) إلى أهمية الشك المنهجي في الوصول إلى الحقيقة.

وكذلك مارس الشك المنهجي أبرز أعلام الفكر الإسلامي مثل الكندي (حوالي 180هـ - حوالي 256هـ) والفارابي (حوالي 259هـ- 339هـ) وابن سينا (370هـ-428هـ) وابن رشد (520هـ-595هـ)، فهؤلاء المفكرون وغيرهم كانوا يناقشون ما يصل إليهم من معرفة قبل أن يحكموا بصدقها أو كذبها من المفكرين المسلمين الذين مارسوا الشك المنهجي بشكل بارز الإمام الغزالي (450هـ-505هـ) الذي كان لا يرضى أن تكون لديه معرفة غير صحيحة أو غير يقينية، وكان يرى أن الشك المؤقت ضروري للمفكر كخطوة يسير عليها لكي يصل إلى الحقيقة والصواب بنفسه ويكون مستقلاً في تفكيره.

يقول أبو حامد الغزالي في كتابه ميزان العمل مؤكداً هذا المعنى: الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال. فالغزالي هنا يرى أن الشك طريق أو منهج أو خطوة نمارسها لكي نصل إلى المعرفة الصحيحة الحقيقية.

ومن المفكرين الغربيين نجد ديكارت (1596م – 1650م) يمارس طريق الشك المنهجي ويتحدث عن أهميته كخطوة أو منهجية للوصول إلى المعرفة الصحيحة، حيث يؤكد أن الشك هو الذي يعيننا على أن لا تكون في عقولنا أي أفكار غامضة أو خاطئة.

يرى ديكارت أننا في بحثنا عن الحقيقة ينبغي علينا أن نشك، ولو مرة واحدة في حياتنا، في كل ما لدينا من أفكار، لكي يتسنى لنا أن نمحص أفكارنا، فنرفض ما كان خطأ ونستبقي ما هو صادق ويقيني.

وقد شبّه ديكارت ما لديه من أفكار قبل أن يشك فيها وعملية الشك المنهجي، بشخص لديه سلة مملوءة بالتفاح، بعض هذا التفاح سليم وبعض الآخر فاسد، فإذا أراد هذا الشخص أن يفصل التفاح السليم عن الفاسد، فإن عليه أن يفرغ السلة من كل ما فيها من التفاح، ثم يبدأ بعد ذلك بفحص كل تفاحة على انفراد، فيعيد إلى السلة التفاح السليم ويستبعد التفاح الفاسد ويلقي به. فتفريغ السلة من التفاح يشبه عملية الشك المنهجي الذي يمارسه المفكر كخطوة في سبيل فحص الأفكار والإبقاء على الصحيح منها واستبعاد غير الصحيح.

ويخبرنا ديكارت عن نفسه بأنه بنى أفكاره على أساس سليم من القضايا والأفكار الصحيحة مستخدماً أسلوب الشك المنهجي، إذ رأى أن عليه، كي يصل إلى أفكار يقينية، أن يشك في كل ما لديه من معلومات، حتى إنه شك في وجوده، فتساءل قائلاً: هل أنا موجود حقاً أم أن وجودي مجرد خيالات وأوهام كوجود الأشياء التي يراها النائم في أحلامه؟ فالنائم في نومه يظن أنه يرى أشياء حقيقية فإذا أفاق من نومه تبيّن له أنها أوهام وخيالات. وبعد أن شك في كل شيء وفي كل المعلومات التي لديه لم يستطع أن يشك في أنه يمارس فعل الشك، اي لم يشك في أنه يشك، ثم قال: إن الشك نوع من أنواع التفكير، فاستنتج أنه يفكر لأنه يشك، ثم استنتج من كونه يمارس التفكير أنه موجود وأن وجوده ليس وهماً بل حقيقة.

وعبّر عن هذا كله بعبارة أصبحت مشهورة إلى حد بعيد، وأصبح يكررها غالبية المتعلمين وهي قوله: أنا أشك فإذن أنا أفكر، وأنا أفكر فإذن أنا موجود.

وقد اعتبر ديكارت أن هذه القضية هي أول قضية أو فكرة صحيحة يعيدها إلى عقله بعد عملية الشك الشاملة، أو هي – وفقاً للتشبيه الذي قدّمه – أول تفاحة سليمة يعيدها إلى السلة بعد تفريغها من كامل محتوياتها، وقد تلى هذه الفكرة أفكار أخرى عديدة أعادها إلى عقله بعد أن تأكد من صحتها.

ويحسن هنا الانتباه إلى الفروق بين الشك المذهبي والشك المنهجي، هناك وجه شبه بينهما هو اشتراكهما في لفظ الشك، الذي يعني عدم وجود معرفة أكيدة ويقينية لدى الشاك عن أمر ما وأنه لا يستطيع الحكم بالصدق أو الكذب على ما لديه من معرفة حول هذا الأمر، لكن الفوارق بعد ذلك جوهرية، فأصحاب الشك المذهبي يقولون إنهم شكاك على الدوام، والذي يمارس الشك المنهجي أن الإنسان يقدر على الوصول إلى معرفة صادقة، في حين يعتقد أصحاب الشك المذهبي أن الإنسان لا يقدر على ذلك.

والشك المنهجي عند مستخدميه هو خطوة منهجية يمارسها الإنسان ليصل بعدها إلى معرفة صادقة يقينية، أما الشك المذهبي فهو مذهب فكري وموقف من المعرفة.

ولذلك يُعد الشك المنهجي وسيلة لغاية هي الوصول إلى معرفة صادقة.

ثانياً: وسائل المعرفة

إذا كان يمكن للإنسان أن يصل إلى معرفة صادقة ويقينية، فكيف يصل إليها؟ وما هي وسائله في ذلك؟ الوسائل الأساسية للمعرفة التي رأى الفلاسفة الذين بحثوا في نظرية المعرفة، أنها هي التي بواسطتها يحصل الإنسان على المعرفة في مختلف مجالاتها هي:

العقل، الحواس، العقل والحواس معاً، الحدس، والوحي الإلهي.

لقد وجدنا من العلماء الذين بحثوا في نظرية المعرفة من ركز على وسيلة من هذه الوسائل واعتبرها الوسيلة الوحيدة أو الرئيسة في تحصيل المعرفة، وهناك من رأى أن المعرفة تحصل بهذه الوسائل كلها.

وعليه نجد أكثر من اتجاه في هذه المسألة أو أكثر من مذهب فكري في النظر إلى وسائل المعرفة. وسنحاول فيما يلي أن نتعرف على هذه المذاهب:

1- المذهب العقلي Rationalism

يرى أصحاب هذا المذهب أن العقل هو الوسيلة الرئيسة عند الإنسان لتحصيل المعرفة. لكن، ما هو المقصود بالعقل عندهم؟

إنهم يقصدون بالعقل قوة فطرية لدى الناس جميعاً يقدرون بواسطتها على إدراك العلاقات بين الأشياء واستنتاج النتائج والتأكد من صواب المعرفة أو خطئها، وهذه القوة (أي العقل)، تعمل وفق مبادئ ثابتة عند جميع أفراد الإنسان.

والآن، إذا كان مفهوم العقل عند العقليين هكذا، فهل هو مجرد وسيلة خالية من أي معرفة؟ أم أنه ينطوي على معرفة بجانب كونه وسيلة لتحصيل المعرفة؟ الجواب عند العقليين أن الإنسان يولد ولديه هذه القوة الفطرية المسماة بالعقل، وهذا العقل ينطوي على أفكار فطرية كامنة فيه، لم يكتسبها من تجاربه وخبراته في الحياة ولا تعلمها من أحد، فالعقل لذلك ينطوي على معرفة بجانب كونه وسيلة للمعرفة، وهذه المعرفة موجودة لدى جميع الناس.

وهنا يمكن أن نسأل: إذا كان الإنسان يولد وفي عقله أفكار فطرية فلماذا لا نشعر بأن الأطفال في سنواتهم الأولى لديهم هذه المعرفة؟ يجيب العقليون عن هذا السؤال بقولهم: إن هذه المعرفة تكون كامنة في العقل عند الأطفال كمون النار في حجر الصوان، فإذا بلغ الطفل رشده، وقدح زناد فكره، أي بدأ يفكر، فإنه سيشعر بوجود هذه المعرفة الفطرية، وهذا يشبه ظهور النار الكامنة في حجر الصوان عندما نقدحه، أي نحكه بقوة بحجر آخر أو حديدة.

فإذا سألنا أحد العقليين أن يعطينا أمثلة على هذه المعرفة الفطرية الكامنة في عقولنا منذ ولادتنا، فإنه سيقول لنا: إن المعلومات أو القضايا العامة الآتية أمثلة على هذه المعرفة:

- كلّ الشيء أكبر من جزئه.
- لا يتصف الشيء بصفة ما ونقيضها في آن معاً.
- الشيئان المساويان لشيء ثالث متساويان.

لو نظرنا في هذه القضايا لرأينا أنها بديهية، أي واضحة بذاتها لا تحتاج لإدراكها وفهمها إلى شرح أو برهان أو إجراء تجارب، فالواحد منا حين يتأملها يفهم على الفور معناها ويتأكد في الحال من صوابها.

كما سنجد أن هذه القضايا بسيطة غير معقدة أو مركبة من عدد من القضايا أو المعلومات، فكل منها تشكل معلومة واحدة.

وكذلك سوف ندرك لماذا وصف العقليون هذه القضايا بأنها قضايا أولية أو أوّليات العقل، وذلك لأنها موجودة أولاً ومنذ البداية في العقل وقبل أن يبدأ الإنسان في اكتساب المعرفة عن الأشياء المحيطة به، ولأنها لم تستنتج من قضايا أخرى سابقة وإنما يستنتج منها غيرها من القضايا.

وسنلاحظ أيضاً أن هذه القضايا تعتبر صادقة بالنسبة لجميع الناس، وفي كل زمان ومكان وفي كل الأحوال، وهذه الصفة تجعل هذه القضايا مطلقة (يضاد صفة المطلق صفة النسبي الذي يتغير بالنسبة للمكان أو الزمان أو الأحوال).

وأخيراً، ستتبين أن هذه القضايا تتصف بصفة أخرى وهي أنها قضايا ضرورية، ومعنى ذلك أن هذه القضايا لا يمكن إلا أن تكون صادقة دائماً وبالضرورة، فهي حتماً كذلك، فبالضرورة العقلية لا بد وحتماً أن يكون كل الشيء أكبر من جزئه.

هذه هي أبرز صفات المعرفة الفطرية الكامنة في العقل من وجهة نظر أصحاب المذهب العقلي.

هذه المعرفة الفطرية هي أساس النشاط العقلي الذي يوصل إلى المعرفة الصادقة، فالعقل قادر على استنباط وتوليد المعرفة الجديدة من المعرفة الأولية، كما أنه قادر على تنظيم المعرفة الحسية المشوّشة وغير الدقيقة التي توصلها الحواس إلى العقل، ذلك أن الحواس تتيح للعقل فرصة لإدراك حقائق الأشياء، لكن الحواس نفسها لا تفعل ذلك، ودورها في عملية المعرفة دور ثانوي وليس دوراً رئيسياً فالدور الرئيسي هو للعقل.

من ممثلي المذهب العقلي أفلاطون (ت 348 ق.م)، وديكارت (ت 1650م)، واسبينوزا (ت 1677م)، وليبنتز (1716م).

2- المذهب التجريبي (الحسّي) Empiricism

أصحاب هذا المذهب يجعلون الحواس الوسيلة الرئيسية في تحصيل المعرفة ويجعلون التجربة الحسية المصدر الرئيس للمعرفة، ويحاولون إثبات هذا بالقول إن الإنسان الذي يفقد حاسة من الحواس يفقد المعرفة المتصلة بها، فالأعمى مثلاً لا يعرف الألوان، ومن فقد حاسة الشم لا يستطيع التمييز بين الروائح وهكذا مع بقية الحواس.

والتجربة الحسية تعني عند الحسيين أو التجريبيين؛ اتصال حاسة من الحواس بالشيء المحسوس وإدراك الإنسان لهذه الإحساسات.

فإذا نظرنا إلى منظر طبيعي وقع عليه بصرنا، وأدركنا أننا ننظر إلى غابة من الأشجار الخضراء، فهذه تجربة حسية، وهي تتم على مرحلتين؛ الأولى اتصال حاسة البصر (العين) بالمحسوس (وهو الغابة). والثانية إدراك هذا الإحساس على أنه غابة من الأشجار الخضراء.

وقد سمّي هذا المذهب بـ المذهب التجريبي نسبة إلى التجربة الحسية، كما يسمى أحيانا بـ المذهب الحسي، لأن للحواس والإحساس دوراً أساسياً في تحصيل المعرفة من وجهة نظر أصحابه.

وقد ظهر المذهب التجريبي كرد فعل على المذهب العقلي، لذلك فإنهم يخالفونهم مخالفة تامة في عدد من آرائهم نراها فيما يلي:

- العقليون يقولون بأن العقل يولد مزوداً بمعرفة فطرية كامنة؛ والتجريبيون يرفضون ذلك ويقولون: إن العقل يولد صفحة بيضاء خالية من أي معرفة، وما تختزنه عقولنا من معرفة قد جاء جميعه من التجربة الحسية.
- العقليون يقولون إن الإنسان يصل إلى المعرفة الصحيحة عن طريق العقل ونشاطه، وأما الحواس والتجربة الحسية فدورها ثانوي.

والتجريبيون يقولون إننا بواسطة الحواس والتجربة الحسية نصل إلى المعرفة الصحيحة وأن دور العقل تابع للحواس وثانوي بالنسبة لها، فالمصدر الأساس للمعرفة عند العقليين هو العقل وعند التجريبيين هو الحواس والتجربة الحسية.

- العقليون يرون أن المعرفة الحسية احتمالية ومشوّشة، أما التجريبيون فيرون أن المعرفة الحسية الناتجة عن التجربة الحسية معرفة صحيحة ويقينية.

- العقليون يرون أن قوانين الفكر أو مبادئ العقل لم يحصل عليها الإنسان عن طريق الحس والتجربة الحسية وأنها بديهية وتتصف – كما تقدم بيانه – بأنها أولية.
أما التجريبيون فيقولون إن هذه المبادئ أو القوانين ليست أولية، بل هي تحدث عند الإنسان بعد عدد من التجارب الحسية فهي ليست فطرية وإنما هي مكتسبة من التجربة، فالإنسان يدرك بعد مشاهدة أشياء عديدة مختلفة أن لكل أكبر من الجزء في كل واحد منها، فيحكم عقله بعد ذلك بأن: الكل أكبر من الجزء.

ويمكن تلخيص آراء المذهب التجريبي في الأفكار الآتية:
- يولد العقل صفحة بيضاء خالية من أي معرفة.
- يصل الإنسان إلى معرفة صحيحة بواسطة الحواس، والتجربة الحسية هي المصدر الأساس لمعرفتنا.
- ولذلك فإن من يفقد حاسة من الحواس يفقد المعرفة المتعلقة بها.
- دور العقل في تحصيل المعرفة ثانوي، لأنه يعتمد على ما تقدمه الحواس وعلى التجربة الحسية.

ومن أبرز ممثلي هذا المذهب جون لوك J. Locke (ت 1704م) وديفيد هيوم D. Hume (ت 1776م).

3- المذهب النقدي Criticism:

ظهر هذا المذهب بعد المذهبين العقلي والتجريبي ناقداً لهما ومحاولاً الجمع بينهما.
لقد عرفنا فيم تقدم أن العقليين جعلوا العقل مصدراً أساسياً للمعرفة، وأن التجريبيين جعلوا الحواس والتجربة الحسية مصدراً أساسياً للمعرفة، أما المذهب النقدي فقد كان لأصحابه رأي آخر؛ إذ رأى أن الحواس والعقل معاً يشكلان مصدر المعرفة وكلاهما له دور أساسي لا غنى عنه في تحصيل المعرفة.
سمّي المذهب النقدي بهذا الاسم لأنه اهتم بتحليل المعرفة ومحاولة تحديد كيفية حصول المعرفة للإنسان، وفي ضوء هذا التحليل قام بنقد آراء كل من المذهبين السابقين

المذهب العقلي والمذهب التجريبي؛ فبين أن في كل منهما جوانب من الصواب وجوانب من الخطأ أو القصور، فسمي لهذا كله بالمذهب النقدي.

يرى المذهب النقدي أن العقليين أصابوا حين جعلوا للعقل دوراً أساسياً في المعرفة وأخطأوا حين أكدوا على أنه المصدر الوحيد للمعرفة، ملغين دور الحواس وأهميتها في تحصيل المعرفة.

وفي المقابل يرى المذهب النقدي أن التجريبيين أصابوا حين جعلوا للحواس والتجربة الحسية دوراً أساسياً في المعرفة وأخطأوا حين جعلوا دور العقل ثانوياً وتابعاً لدور الحواس. ويرى المذهب النقدي – كما أشرنا آنفاً – أن للحواس دوراً أساسياً لا غنى عنه في تحصيل المعرفة.

فدور الحواس هو نقل الإحساسات بالأشياء الخارجية إلى العقل، ودور العقل هو تمييز هذه الإحساسات وجعلها مدركة مفهومة.

وعليه فإن المعرفة لا تتم دون الإحساسات، التي تحتاج إلى معالجة العقل لها حتى تصبح لدى الإنسان معرفة، وأن الإحساسات التي تقدمها الحواس للعقل تشكل مادة المعرفة، لكنها مادة مختلطة مشوشة، وهي – على خلاف ما يقوله التجريبيون – ليست هي المعرفة، إنها المادة الخام التي تتشكل منها المعرفة.

وأن العقل يمتلك بالفطرة القدرة على تمييز الإحساسات المختلفة وإدراكها وفهمها، لكنه – على خلاف ما يقوله العقليون – لا يملك معرفة فطرية كامنة.

مثال يوضح رأي المذهب النقدي

نعلم جميعاً أن النفط الخام خليط من عدة مركبات وأنه تستخلص منه أنواع الوقود المختلفة كالبنزين والكاز والديزل وغيرها، وهذه الأنواع من الوقود موجودة في النفط الخام بصورة مختلطة مشوشة وغير متميزة.

حين ينقل النفط الخام إلى مصفاة البترول تعالج المصفاة هذه المادة الخام وتقوم بفصل وتجميع كل نوع من أنواع الوقود على حدة، والمصفاة تقوم بهذه المهمة لأنها مصممة للقيام بهذا العمل.

النفط الخام يشبه الإحساسات التي تنقلها الحواس إلى العقل، وإذا كان النفط الخام ليس وقوداً خالصاً فكذلك الإحساسات ليست معرفة، وإذا كان لا يمكن الحصول على أنواع الوقود الخالصة بدون النفط الخام فكذلك لا يمكن الحصول على المعرفة بدون الإحساسات، وكما أننا لا نحصل على الوقود الخالص بدون معالجة مصفاة البترول للنفط الخام فكذلك لا نحصل على المعرفة بدون معالجة العقل للإحساسات وفصلها وتصنيفها.

وإذا كانت مصفاة البترول لا تحتوي على وقود خالص، لكنها تنتج لنا الوقود بعد تزويدها بالنفط الخام، فكذلك العقل لا يحتوي مسبقاً على معرفة، لكنه بعد تزويده بالإحساسات ومعالجته لها يصبح لديه معرفة.

والممثل الأبرز لهذا المذهب هو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت Immanuel Kant (ت 1804م) وهذه الأفكار المعروضة آنفاً تعبر عن رأيه.

4- المذهب الحدسي Intuitionism

قبل أن نتطرق إلى ذكر آراء المذهب الحدسي، نحن بحاجة إلى توضيح معنى لفظ حدس. فما هو معنى الحدس؟

الواقع أن للحدس أكثر من معنى، والمعنى المشترك بين هذه المعاني المختلفة هو أن الحدس إدراك مباشر، أي يتم فيه حصول المعرفة للإنسان حول شيء من الأشياء أو أمر من الأمور بلا وساطة، أي بلا مقدمات أو أدلة أو تجارب.

وهناك أنواع مختلفة من الحدس، واحد من هذه الأنواع هو الذي نقصده في حديثنا عن المذهب الحدسي كوسيلة من وسائل المعرفة، وسنذكر هذه الأنواع جميعاً فيما يلي ثم نركز بعد ذلك على مطلوبنا، وهذه الأنواع هي:

أ- الحدس الحسي:

وهو إدراك الأشياء بصورة مباشرة من خلال الحواس، مثل إدراك الأشكال والألوان والروائح والأصوات والطعوم.

وهذا النوع من الحدس هو إدراك حسي وتجربة حسية مرتبطة بالحواس، والمعرفة الحسية الناتجة عنه ترجع إلى المعرفة الحسية التي تحدثنا عنها عند شرحنا للمذهب التجريبي.

فحين تمسك بيدك تفاحة، فإنك تدرك ببصرك لونها وشكلها وبحاسة الشم رائحتها، وبحاسة اللمس ملمسها.

هذا الإدراك يتم بصورة مباشرة من خلال اتصال حواسك بالتفاحة دون تقديم أدلة أو مناقشات مطوّلة.

ب- الحدس العقلي:

وهو إدراك العقل المباشر لقضية ما أو لعلاقة ما إدراكاً واضحاً محدداً لا غموض فيه ولا شكوك، مثل ذلك حين أتأمل بعقلي قضية مثل: الكل أكبر من الجزء، يدرك عقلي بصورة مباشرة وواضحة صواب هذه القضية دون حاجة إلى إجراء تجارب أو تقديم أدلة، وحين أفكر في أمر ما، فإنني أستنتج كما فعل ديكارت، على الفور وبصورة مباشرة، العلاقة بين أن يفكر الإنسان وأن يكون موجوداً، إذ لا يمكن أن يصدر التفكير عن كائن غير موجود، وذلك في عبارته المشهورة: أنا أفكر إذن أنا موجود.

وقد اهتم ديكارت بهذا النوع من الحدس، وهو كما رأينا مرتبط بالعقل ونشاطه، والمعرفة الناتجة عن الحدس العقلي ترجع إلى المعرفة العقلية التي تحدثنا عنها عند شرحنا للمذهب العقلي.

ج- الحدس التجريبي:

وهو الإدراك المباشر لأمر من الأمور العملية، وينتج هذا الإدراك عن تجارب الإنسان العديدة حول هذا الأمر، مثال ذلك إدراك مصلّح السيارات الماهر لخلل سيارة ما من مجرد سماع صوت محركها، أو إدراك الطبيب الماهر علّة المريض من مجرد مشاهدته وقبل إجراء أي فحوص أو تحاليل.

هذا النوع من الحدس يرتبط بخبرات الإنسان المتكررة وتجاربه الحسية، وترجع المعرفة الناتجة عنه إلى المعرفة الحسية.

د- الحدس الكشفي:

وهو إدراك مباشر تنكشف فيه لإنسان ما معرفة حول أمر من الأمور كان مشكلاً

عنده استعصى عليه حلّه، فيحدث أن يخطر على ذهن هذا المرء حل الأمر المشكل فجأة ودون مقدمات وأحياناً دون توقع، ويحدث هذا كثيراً للعلماء وطلبة العلم يحن يواجهون مشكلات في بحوثهم ودراساتهم فيبحثون عن الحل فلا يجدونه، ثم فجأة وعلى غير ترقب يهبط الحل على عقولهم فجاة وفي لحة واحدة، ومثال ذلك ما حدث للعالم أرخميدس (حوالي 278 ق.م – 212 ق.م) الذي كان لديه مشكلة علمية وأصابه اليأس من معرفة الحل، وبينما كان يستحم في حوض الاستحمام خطر الحل على ذهنه فجأة، فخرج من الحوض وهو يصرخ: يوريكا، يوريكا التي تعني وجدتها وجدتها، وكان ذلك هو حل المشكلة واكتشاف قانون الطفو المعروف باسم قاعدة أرخميدس.

مثل هذه المعرفة الحدسية الكشفية لا تأتي من فراغ، بل يسبقها بحث واستقصاء وجمع معلومات أو إجراء تجارب، ولذلك فإن المعرفة الناتجة عن هذا النوع من الحدس يرجع بعضها إلى المعرفة الحسية وبعضها إلى المعرفة العقلية اللتين شرحناهما فيما تقدم.

هـ- حدس المعايشة الحية:

وهو إدراك مباشر لحقائق الأشياء المختلفة يتم نتيجة تفاعل قوي وعميق في الحياة بين الإنسان والأشياء يجعل الإنسان ينفذ في إدراكه إلى بواطن الأشياء ولا يقف عند القشور والظواهر.

ويرى أصحاب هذه الرأي أن هذا الإدراك يتم للإنسان بوسيلة غير الحواس وغير العقل وهي أرقى منهما تسمى قوة الحدس وهذا الإدراك الحدسي أعلى من الإدراك الحسي والإدراك العقلي، وهو يكمل الإدراك العقلي ولا يلغيه.

مثال ذلك مما يتكرر حدوثه أن تحسّ أم إحساساً داخلياً قوياً بأن ابنها الغائب أصابه مكروه دون أن يكون لديها أي معلومات أو أخبار عنه أو منه، لدرجة أنها تكون لا مجال عندها للشك في هذه المعرفة التي أحست بها وأدركتها إدراكاً مباشراً.

مثل هذه المعرفة المباشرة التي حدثت للأم هي نتيجة معايشة حية طويلة وعميقة بينها وبين ابنها جعلتها تشعر كأنها معه باستمرار، تتألم لألمه وتفرح لفرحه وتحزن لحزنه وتقلق لقلقه حاضراً كان أم غائباً.

مثال آخر يمكن أن يوضح معنى المعايشة الحية: إدراك الإنسان الذي عاش حياة الفاقة وذاق مرارة الفقر وذلّ الحاجة؛ فإدراكه لمعنى الفقر وحقيقة شعور الإنسان الفقير، يكون إدراكاً مباشراً وقوياً يفوق إدراك إنسان آخر لم يعرف الفقر إلا بالسمع أو من الملاحظات الخارجية التي لا تصل إلى معرفة حقيقية ما يعانيه الفقير وحقيقة مشاعره الداخلية. حدس المعايشة الحية هذا هو الحدس الذي قصدنا الحديث عنه باعتباره مذهباً له آراؤه في موضوع وسائل المعرفة.

ويمكن تلخيص آراء هذا المذهب الحدسي فيما يلي:

- قوة الحدس هي ملكة أو قوة موجودة لدى الإنسان. وهي تختلف عن الحواس وعن العقل، وهي وسيلة إدراك المعرفة بحقائق الأشياء، وتسمى المعرفة الناتجة عنها بالمعرفة الحدسية.
- تحصل المعرفة الحدسية للإنسان بصورة مباشرة، وعليه فالمعرفة الحدسية إدراك مباشرة لحقائق الأشياء، يتم بنوع من التعاطف معها من غير تحليل أو عمليات عقلية مجردة.
- المعرفة الحدسية معرفة صحيحة، وهي أرقى وأعلى من المعرفة الحسية والمعرفة العقلية.

والواقع أننا لو سألنا أصحاب المذهب الحدسي عن قوة الحدس: هل هي متشابهة من حيث القوة والضعف عند جميع الناس؟ لكانت الإجابة عندهم أن هذه القوة تختلف من شخص لآخر، فكل فرد يختلف في إدراكه الحدسي عن الآخرين.

ولهذا وصفت المعرفة الحدسية بأنها معرفة شخصية أو ذاتية، أي خاصة بشخص معين (أي ذات عارفة بعينها)، وأنها ليست موضوعية (المعرفة الموضوعية يتساوى جميع الناس في إدراكها)، ففي المعرفة الحدسية كل شخص يدرك الأمر بطريقة أو شكل يختلف عن إدراك غيره، بينما في الأمور الحسية – كرؤية الشمس – كلنا يدرك أن شكلها مستدير؛ وفي الأمور العقلية – كمعرفة أن الكل أكبر من الجزء – كلنا يدرك صدق هذه القضية بنفس الطريقة.

لهذا كله لا يرى الكثيرون من الباحثين في المعرفة الحدسية معرفة علمية يمكن وصفها بصورة دقيقة أو تعليمها للآخرين، كما يحدث في المعرفة العلمية التي نتعلمها في

مختلف المواد العلمية كالفيزياء والكيمياء والتاريخ والجغرافيا وغيرها.

ومن أبرز ممثلي هذا المذهب هنري برجسون H. Bergson (ت 1940م).

5- الوحي Revelation:

الوحي في اللغة هو الإعلام في سرعة وخفاء، أما في سياق كلامنا هنا عن وسائل المعرفة فهو إعلام الله سبحانه وتعالى النبي أو الرسول بمعرفة معينة ليقوم بدوره بتبليغها للناس، قال تعالى مؤكداً هذا المعنى ﴿ إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيۡمَٰنَۚ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴿١٦٤﴾ ﴾[النساء: 163-164] وعليه فمعرفتنا التي مصدرها الوحي الإلهي، لا تصل إلينا نحن البشر العاديين من الله مباشرة، وإنما تصل إلينا من خلال توسط الأنبياء والرسل.

وهذا النوع من المعرفة يختلف عن كل أنواع المعرفة التي سبق الحديث عنها من حسية، وعقلية، وحسية وعقلية معاً، وحدسية، لأن تلك كلها ترجع في مصدرها إلى الإنسان والقوى التي يملكها من حواس وعقل وحدس، أما هذا النوع من المعرفة (الوحي) فإنه يرجع إلى مصدر خارج الإنسان والقوى التي يملكها، فهو يرجع إلى الله سبحانه وتعالى.

إن الذين يقولون بالمعرفة الموحى بها من الله، وهم المؤمنون بالله سبحانه وتعالى وكتبه ورسله، يرون أن هذه المعرفة صحيحة وصادقة، ولكنهم مع ذلك لا ينكرون وجود أنواع أخرى من المعرفة يتم الحصول عليها بواسطة وسائل الإنسان التي يملكها كالحس والعقل والحدس، والذين ينكرون المعرفة الموحى بها هم الملحدون الذين ينكرون وجود الله أو يؤمنون بوجود إله وينكرون وجود الرسل والكتب السماوية.

وجميع الأنبياء والرسل الذين قالوا إن الله أوحى إليهم معرفة وأمرهم بتبليغها للناس؛ قدّموا دلائل على صدق دعواهم هذه، واقتنع بصدقها معظم الناس الذين عاصروا هؤلاء الأنبياء والرسل، وكذلك اقتنع بصدقها من جاء من الناس بعد ذلك ممن اتبعوا هؤلاء الرسل.

ليس قصدنا في هذا المقام الحديث عن الدلائل التي تثبت صدق النبي أو الرسول في دعواه أنه يبلغ معرفة عن ربه، وإنما قصدنا التعريف بوسيلة من وسائل الحصول على معرفة لا ترجع إلى الإنسان وما يملكه من قوى، وإنما ترجع إلى مصدر خارج الإنسان هو الله سبحانه وتعالى.

إن كان تبليغ النبي أو الرسول لما أوحي إليه من معرفة إلى الناس أمر معروف، إذ هو عمل أشبه بعمل المعلم والواعظ والداعية والأب الناصح ... الخ مما نعرفه في حياتنا.

فإن كان ذلك كذلك؛ لنا أن نسأل: كيف يتم وصول المعرفة من الله سبحانه وتعالى إلى النبي أو الرسول؟ يرى المفكرون المسلمون أن الوحي الإلهي، أي الإعلام الخفي السريع من الله إلى الأنبياء والرسل، يتم بعدد من الطرق ذكرها القرآن الكريم ورسولنا محمد عليه الصلاة والسلام، (وقد تم ذكر هذه الطرق في موضوع الفلسفة والدين بشكل تفصيلي).

يرى المؤمنون بالمعرفة الموحى بها من الله أن هذه المعرفة تتميز بعدد من الخصائص أهمها:

- أنها معرفة صادقة ويقينية، وهي أكمل من كل أنواع المعرفة التي يصل إليها الإنسان بوسائله التي يملكها (الحس والعقل والحدس).
- أنها الوسيلة الوحيدة لمعرفة عالم الغيب، وعالم الغيب يشمل كل الموجودات التي لا يمكن للإنسان أن يدركها بحواسه فالروح أو النفس والملائكة والعرش والجنة والنار وغيرها مما ورد ذكره في المعرفة الموحى بها من الله؛ كلها أمور داخلة في عالم الغيب.
ويقابل عالم الغيب عالم الشهادة وهو العالم الذي يمكن للإنسان أن يدركه مستعيناً بحواسه.
- أنها تقدم للإنسان الهداية في هذه الحياة. والهداية لغة الإرشاد والتوجيه، وهي تعني بشكل عام أمرين أساسيين:

الأول: تحديد الهدف والغاية من سعي الإنسان في هذه الحياة، فمثلاً نجد في القرآن الكريم هذا الهدف محددا في قوله تعالى:﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ ﴾ [الذاريات: 56] فعبادة الله، أي طاعته والخضوع لأوامره هي الغاية من خلق الإنسان.

الثاني: تحديد المنهج أو الطريق الذي سيسير عليه الإنسان في حياته لتحقيق الغاية من سعيه ومن وجوده في هذه الحياة، أو على الأقل تحديداً المعالم الرئيسة والأساسية لهذا المنهج أو الطريق.

وهنا تجدر الإشارة إلى نوع آخر من المعرفة التي مصدرها الله سبحانه وتعالى يخص بها أناساً من عباده الصالحين غير الأنبياء والرسل، أطلق عليهم اسم الأولياء.

وقد سمى المفكرون المسلمون والصوفية هذا النوع من المعرفة باسم المعرفة الإلهامية أو اللدنية، وهو اسم مأخوذ من الآية القرآنية التي تتحدث عن العبد الصالح الخضر عليه السلام الذي صاحبه سيدنا موسى عليه السلام قال تعالى: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾ ﴾[الكهف: 65]، فهذا العبد لديه علم (أي معرفة صحيحة) لم يصل إليها باجتهاده وتفكيره العقلي، إنّما حصل عليه من عند (لدنْ) الله سبحانه وتعالى الذي خصه به.

ويرى الصوفيّة المسلمون أن المرء يصل إلى معرفة إلهامية أو لدنية إذا قام بالمجاهدة ليتخلّى عن الرذائل والمعاصي (التخلّي) ويكتسب الفضائل بممارسة الطاعات مخلصاً في ذلك لله وحده (التحلّي)؛ فعندها يصبح قلبه صافياً من كل أمر يبعده عن الله، ويكون من المحتمل جدا أن يهبه الله من لدنه معرفة خاصة به.

وهذه المعرفة اللدنية معرفة شخصية وذاتية يصعب شرحها ونقلها للآخرين بطريقة علمية واضحة مفهومة.

6- المذهب الشمولي (مذهب المفكرين المسلمين)

تقدم القول في وسائل المعرفة من حواس، وعقل، وحواس وعقل معاً، وحدس، ووحي، ورأينا كيف اتخذ كل مذهب من مذاهب المعرفة (التي تقدم ذكرها) واحدة من هذه الوسائل مؤكداً على أنها هي المصدر الأساسي لتحصيل المعرفة.

لكننا نجد عند غالبية المفكرين المسلمين رأياً شمولياً يجمع كل الآراء السابقة، حيث يرى هؤلاء المفكرين أن هناك معرفة عقلية كما يقول العقليون ومعرفة حسية تجريبية كما يقول الحسيون ومعرفة تشترك الحواس والعقل معاً في تحصيلها كما يقول النقديون، ومعرفة

حدسية تشبه ما يقوله الحدسيون، ومعرفة موحى بها من الله إلى جانب تلك الأنواع من المعرفة، ويرون أن كل نوع من أنواع المعرفة التي تقدمها هذه الوسائل للإنسان لا غنى عنه، وهو يساهم مساهمة أساسية في المعرفة التي يكتسبها الإنسان.

لعله واضح من هذا الشرح الموجز، أن هذا المذهب يقول تقريباً بكل الآراء التي وردت في المذاهب السابق ذكرها، ولا يتعصب لرأي منها دون آخر، ولشمولية هذا الرأي وهذا المذهب أطلقنا عليه اسم المذهب الشمولي.

وهذه النظرة الشمولية التي نجدها عند معظم المفكرين المسلمين ترجع إلى القرآن الكريم وإلى روح الإسلام الذي يتصف بالشمولية.

والباحث في آراء الفلاسفة المسلمين يجدهم قد تأثروا بآيات القرآن الكريم في مثل قوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾[النحل: 78]، فهذه الآية تشير إلى وسائل المعرفة: السمع والأبصار يشيران الحواس وهما أهم الحواس.

والأفئدة جمع فؤاد، هو قوة شاملة تشير إلى كلمن القوة العاقلة (العقل) القادرة على إدراك البديهيات وعلى الاستنتاج، وإلى القوة الحدسية التي يدرك بها الإنسان الأمور بشكل مباشر وتجعله يتعايش معها؛ هذا فضلاً عن إيمانهم بالوحي وما جاء عن طريقه من معرفة.

والمفكرون المسلمون بجانب تأثرهم بالإسلام والقرآن الكريم، كانوا على اطلاع على آراء المفكرين الآخرين من غير المسلمين، فأدخلوا في آرائهم ما وجدوه صواباً وحقاً من آراء غيرهم، وكان شعارهم في ذلك قول الرسول عليه الصلاة والسلام: 'الحكمة ضالة المؤمن، أنى وجدها التقطها'.

ومن المفكرين المسلمين الذين نجد لديهم هذا المذهب الشمولي الكندي (حوالي 180هـ- 256هـ)، وابن سينا (370هـ- 438هـ)، والغزالي (450هـ- 505هـ)، وابن تيمية (661هـ - 728هـ) وغيرهم كثيرون.

ثالثاً: حدود المعرفة

هذه القضية أخرى من القضايا التي تبحثها نظرية المعرفة، وهي ذات صلة وثيقة بالقضيتين السابقتين، أعني: إمكان المعرفة ووسائل المعرفة.

وبيان هذه الصلة أن قولنا بإمكان الإنسان الوصول إلى معرفة حول الأشياء والموجودات بوساطة وسائل مختلفة؛ يتلوه السؤال الآتي: هل هناك حدود تقف عندها وسائل الإنسان في تحصيل المعرفة؟ أم أنه لا توجد أي حدود تعوق هذه المعرفة وبالتالي يكون الإنسان قادراً على معرفة كل شيء؟

آراء المفكرين في الإجابة عن هذا السؤال مرتبطة بآرائهم في وسائل المعرفة، وتوضيح ذلك فيما يلي:

- يرى المذهب العقلي أن قدرة العقل لا تقف عند حد، وأن الاستخدام الصحيح للعقل يوصلنا إلى معرفة جميع الأشياء بلا حدود.
- يرى التجريبيون أن المعرفة التي يصل إليها الإنسان تحتاج إلى الحواس، ولذلك فهي محدودة بقدرة الحواس وقوتها، فكل ما تصل إليه حواسنا يمكن أن نعرفه، وما لا يدرك بالحواس لا يمكن للإنسان أن يعرفه، وحين يفقد الإنسان حاسة يفقد المعرفة المتعلقة بها. ولذلك لا يستطيع الإنسان أن يعرف شيئاً عن الموجودات الغيبية كمعرفة الروح أو الملائكة وغيرها مما ينطوي عليه عالم الغيب.
- يرى المذهب النقدي أن المعرفة التي يصل إليها الإنسان تبدأ بالإحساسات التي تقدمها الحواس للعقل، فإذا لم تصل إحساسات عن شيء ما للعقل فإن العقل لن يعرف هذا الشيء، فمعرفة الإنسان محدودة، لأن قدرة الحواس محدودة. والمذهب النقدي في هذه المسألة يوافق المذهب التجريبي، فكلاهما يرى أن معرفة الإنسان محدودة ومقصورة على إدراك الأشياء التي يمكن للحواس أن تتصل بها وتصل إليها، وكلاهما يرى أن معرفة الإنسان للموجودات الروحية والغيبية غير ممكن لعدم إمكان اتصال حواسنا بها. غير أن مؤسس المذهب النقدي كانت Kant، يرى أنه وإن كانت الموجودات الروحية والغيبية لا سبيل لمعرفتها عن طريق وسائل المعرفة التي يملكها الإنسان، أي

بواسطة الحواس والعقل معاً؛ فإنه ينبغي علينا أن نؤمن ونصدق بما جاء عنها من معلومات وأخبار عن طريق الوحي الإلهي.

- يرى المذهب الحدسي أن المعرفة الحدسية تكمل المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ولا تلغيهما، وأن الإنسان بقوة الحدس يصل إلى حقيقة الأشياء، فإذا أضيفت المعرفة الحدسية إلى المعرفة العقلية كان رأي المذهب الحدسي أن المعرفة التي يصل إليها الإنسان لا حدود لها وأنها تتعلق بكل الأشياء.
- يرى المؤمنون بالوحي الإلهي أن المعرفة الإلهية الواصلة للإنسان شاملة لجميع المبادئ والأسس والقواعد اللازمة لهداية الإنسان في هذه الحياة، ولكنها لا تتعرض لجميع التفصيلات، إذ تركت جانباً كبيراً من هذه التفصيلات لكي يقوم الإنسان نفسه بتوضيحها. ويرى المؤمنون بالوحي الإلهي أيضاً أن هناك جوانب من المعرفة تركت للإنسان كي يبحث عنها بوسائله من حواس وعقل وقلب، وأن الوحي اكتفى بالإشارات الموجزة إلى هذه المعرفة وحث الإنسان على البحث فيها، كالذي نجده في حث القرآن الكريم الناس على النظر في الكون وفي المخلوقات وفي الظواهر الطبيعية المختلفة. لكن الوحي نفسه يبين للناس أن المعرفة التي يحصلون عليها بمختلف الوسائل هي معرفة محدودة وقليلة قياساً إلى المعرفة المطلقة، وأن هناك جوانب من المعرفة ليس في مقدور الإنسان أن يصل إليها كمعرفة حقيقة الروح وأمور الغيب، وقد أكد القرآن الكريم ذلك في قوله تعالى:﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ ﴾[الإسراء: 85]. هكذا نستطيع القول إن القائلين بالوحي يرون أن للمعرفة التي يمكن للإنسان الوصول إليها حدود تقف عندها، وأن معرفة الله وإن كانت كاملة، لكن المعرفة التي يوحيها الله سبحانه وتعالى للأنبياء والرسل معرفة محدودة.
- أما المفكرون المسلمون من أصحاب المذهب الشمولي فهم بالرغم من قولهم بأن الإنسان يصل إلى المعرفة بالوسائل المشار إليها عند المذاهب الأخرى، إلا أن ذلك لا يجعلهم يقولون إن المعرفة التي يصل إليها الإنسان غير محدودة، وإنما يقولون بأن ما

يصل إليه من معرفة له حدود، وهم في ذلك يأخذون بموقف الوحي والقرآن الكـريم الذي أشرنا إليه آنفاً.

رابعاً: طبيعة المعرفة

المقصود بطبيعـة المعرفـة هـو الصـفة أو الصـفات الأساسـية أو الجوهريـة الملازمـة للمعرفة والتي لا تفارقها.

لقد وجد الباحثون في المعرفة أن الصفات الأساسية للمعرفة تتحـدد بنـوع العلاقـة التي تربط بين المعرفة والعارف والمعروف، بحيث إذا تمكنا مـن تحديـد شـكل هـذه العلاقـة، عرفنا الصفات الأساسية الملازمة للمعرفة، وبالتالي عرفنا طبيعة المعرفة.

الواقع أن الباحثين في المعرفة لم يتفقوا على تحديد شكل واحد للعلاقة بـين عناصـر المعرفة الرئيسة الثلاث، وكانت هم في ذلك آراء مختلفة.

وقد صنّفت هذه الآراء في مذهبين هما المذهب الواقعي والمذهب المثالي.

وسنورد فيما يلي الأفكار الرئيسة لكل منهما.

أ- المذهب الواقعي Realism

يرى المذهب الواقعي أن العلاقة بين المعرفة والعارف والمعـروف تـتلخص في كـون المعرفة انطباعات لصور الأشياء الموجودة في الواقع (أي المعروف) على ذهن العارف.

فحين يكون لدينا معرفة عن شيء ما، فإن ذلـك يعـني أن صـورة هـذا الشـيء قـد انتقلت من هذا الشيء إلى أذهاننا، وهذا الانتقال يتم من خلال الحواس. من هـذا التحديـد الموجز لشكل العلاقة بين عناصـر المعرفـة الـثلاث: المعرفـة والعـارف والمعـروف، نسـتطيع استخلاص صورة أكثر تفصيلاً لهذه العلاقة.

فما دامت المعرفة هي انطباع ذهن العارف بصور الأشياء الموجـودة في الواقـع. فمـا دامت المعرفة هي انطباع ذهن العارف بصور الأشياء الموجودة في الواقع؛ فإنه يمكننا توضيح ذلك بما يلي:

- هذه الأشياء موجودة في الواقع بصورة مستقلة عن الإنسان قبل أن يعرفها. أي أن وجود الأشياء لا يتوقف على إدراك الإنسان لها أو عدمه.
- المعرفة الصحيحة هي مطابقة الصور التي انطبع بها الذهن عن شيء ما، مع وجود هذا الشيء في الواقع الخارجي، وقد عبّر بعض المفكرين المسلمين عن هذه الفكرة بقولهم: "مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان". فمثلاً إذا كان في ذهني صوراً عن شكل سمكة القرش وحجمها، وسرعتها وهيئة فكها وأسنانها الحادة، إلى آخر ما لها من أوصاف، وكانت هذه الصور مطابقة لما عليه واقع سمكة القرش؛ فإن معرفتي بها صحيحة. وإذا كانت بعض الصور مطابقة لما عليه واقع هذه السمكة والبعض الآخر غير مطابق كانت معرفتي صحيحة فيما يتعلق بالصور المطابقة وغير صحيحة فيما يتعلق بالصور غير المطابقة.
- اتجاه المعرفة في حصولها أو حركتها يبدأ من الشيء المعروف وينتهي في ذهن الشخص العارف، فالصور المرئية والسمعية وبقية الصور الحسيّة لشيء ما تنتقل من الشيء إلى الذهن بواسطة الحواس. ويعد أصحاب المذهب الحسي التجريبي من أبرز ممثلي هذا المذهب.

ب- المذهب المثالي Idealism:

هذا المذهب عكس المذهب الواقعي، ذلك أن آراء المذهب الواقعي جاءت كرد فعل مضاد لآراء المذهب المثالي.

وسنقدم فيما يلي مثالاً يساعد في توضيح الفكرة العامة عند أصحاب المذهب المثالي.

من المعلوم أن آلة التصوير لا تصوّر الأشياء في الظلام ولذلك أضاف لها صانعوا آلات التصوير مصدراً ضوئياً يضيء عند أخذ الصورة (وهو ما يعرف في كلامنا العادي بـ الفلاش Flash)، فحين نريد التصوير في الظلام، ينبعث من مصدر الضوء في آلة التصوير ضوء قوي يضيء الأشياء فيسقط هذا الضوء على الأشياء ثم ينعكس ثانية ليرتد إلى آلة التصوير، فتنطبع على الشريط الحساس (الفلم) داخل آلة التصوير صورة للأشياء التي سقط

عليها الضوء الذي جاء في الأساس من مصدر الضوء الموجود في آلة التصوير.

ما يحدث في عملية التصوير مشابه إلى حدّ ما لما يحدث في عملية المعرفة من وجهة نظر المذهب المثالي. ونبين فيما يلي جوانب هذه المشابهة:

- آلة التصوير وما رُكب فيها من مصدر ضوئي تشبه العقل أو الذهن الإنساني. (أي ذهن العارف).
- الضوء الذي يصدر عن آلة التصوير يشبه ما ينطوي عليه العقل من أفكار ومبادئ وقوانين.
- عملية التصوير تبدأ بانبعاث الضوء من آلة التصوير إلى الأشياء. وهذا يشبه بداية عملية المعرفة حيث تبدأ بأن يتوجه ما لدى الذهن من أفكار ومبادئ وقوانين نحو الأشياء التي نريد معرفتها (المعروف).
- إتمام عملية التصوير تكون بعد سقوط الضوء المنبعث من آلة التصوير على الأشياء وانعكاسه عنها ليعود إلى آلة التصوير ويطبع على الشريط الحساس بداخلها صورة هذه الأشياء. وهذا يشبه إتمام عملية المعرفة الذي يكون بإسقاط ما لدى الذهن من أفكار ومبادئ وقوانين على الأشياء وارتدادها بعد ذلك إلى الذهن الذي ينطبع بصورة عن الأشياء تشكلت في ضوء هذه الأفكار والمبادئ والقوانين الذهنية. وعليه يكون انطباع الشريط الحساس في آلة التصوير بصورة الأشياء وحصول الصور فيه شبيه بانطباع الذهن بصور الأشياء وحصول المعرفة فيه.

بعد هذا المثال التوضيحي، نرى أن الفكرة الرئيسة في المذهب المثالي هي أنه يرى أن المعرفة هي انعكاس ما في الذهن من أفكار ومبادئ وقوانين على الأشياء، ثم انطباع الذهن بصور هذه الأشياء التي تشكلت وفقاً لأفكار ومبادئ وقوانين الذهن نفسها.

من هذا التحديد الموجز لشكل العلاقة بين عناصر المعرفة الثلاث، نستطيع استخلاص صورة أكثر تفصيلاً لهذه العلاقة كما يراها أصحاب المذهب المثالي، ويمكن توضيح صورة هذه العلاقة في النقاط الآتية:

- ليس للأشياء وجود مستقل عن إدراك الإنسان لها، فحين ندركها تصبح موجودة،

وقبل أن ندركها تكون غير موجودة، فوجود الأشياء (المعروف). متوقف على إدراك العارف لها وتابع لهذا الإدراك. وهذا عكس رأي الواقعيين.

- المعرفة الصحيحة هي مطابقة ما انطبع في الذهن من صور عن الأشياء لما في الذهن من أفكار ومبادئ وقوانين. فالمعرفة الصحيحة عند المذهب المثالي هي مطابقة ما في الأعيان لما في الأذهان، وهذا عكس ما قاله الواقعيون من كونها مطابقة ما في الأذهان، وهذا عكس ما قاله الواقعيون من كونها مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان.
- اتجاه المعرفة في حصولها أو حركتها يبدأ من الذهن ويتجه إلى الأشياء ثم يرتد إلى الذهن. ومن أبرز ممثلي المذهب المثالي جورج باركلي G. Berkeley (ت 1753م).

خامساً: الحقيقة ومعاييرها

هذه القضية الرئيسة الأخيرة من القضايا التي بحثتها نظرية المعرفة، وسوف نبحث فيها عن مفهوم الحقيقة (أي معناها) والمعايير المختلفة التي قال بها المفكرون لتمييز المعرفة الحقيقية من المعرفة غير الحقيقية.

لفظة الحقيقة صفة تطلق في أكثر من مجال، فهي تطلق كوصف للمعرفة، فيقال: معرفة حقيقية أو غير حقيقية، وتطلق في مجال الوجود والموجودات، فيقال: حقيقة الشيء، حقيقة الأمر، ووجود حقيقي.

وفي بحثنا المتعلق بنظرية المعرفة هنا سنقتصر على معنى الحقيقة في مجال المعرفة. يشير لفظ الحقيقة في مجال المعرفة إلى المعرفة الصحيحة والصادقة واليقينية لا مجال للشك فيها؛ ونقيض الحقيقية هو الباطل.

وإذا تأملنا هذا التوضيح نجد أنه لم يقدم شيئاً كثيراً باتجاه فهمنا لمعنى الحقيقة في مجال المعرفة، إذ كل ما ذكرناه هو توضيح للشيء بذكر مرادفاته، ذلك أننا لا نزال بحاجة إلى توضيح معنى المعرفة الصحيحة والصادقة واليقينية، من خلال ذكر الصفات الأساسية التي إذا وجدت في المعرفة جعلتها صحيحة وصادقة ويقينية، أي جعلتها حقيقية.

الواقع أن المفكرين لم يتفقوا على معنى واحد للحقيقية في مجال المعرفة، فكانت لهم

آراء ومذاهب مختلفة في بيان معناها، وهـذه الآراء نفسـها اتخـذها أصـحابها معـايير للحقيقية.

لذلك كان البحث في معنى الحقيقية في مجال المعرفة هو بحث عن معايير للحقيقـة في الوقت نفسه، ذلك أن ما يوصف بأنه حقيقية في مجال المعرفـة لا يكـون كـذلك إلا إذا كـان مطابقاً لمعايير الحقيقية.

نظريات في الحقيقة ومعاييرها

يمكن قسمة هذه النظريات إلى قسمين: نظريات كلية ونظريات جزئية[1]. وسنتحدث فيما يلي عن أبرز النظريات الكلية.

النظريات الكلية

هي النظريات التي تتعامل مع الحقيقية في مجال المعرفة بنظرة كلية شمولية موحـدة، فهي ترى أن المعرفة في جميع مجالاتها المختلفة ذات طبيعة واحدة، ولذلك كانـت الحقيقـة في مجال المعرفة واحدة لا تتجزأ إلى أنواع، وكذلك معاييرها.

فالحقيقـة ومعاييرهـا في العلـوم المختلفـة كالفيزيـاء والرياضـيات والتـاريخ وعلـم الاجتماع وغير ذلك من العلوم؛ كلها ذات طبيعة واحدة.

وبالرغم من اتفاق النظريات الكلية في هذه النظرة العامة إلى الحقيقة ومعاييرهـا، إلا أن لكل نظرية منها معنى للحقيقة ومعاييرها خاصة بها.

وأبرز هذه النظريات الكلية هي:

- نظرية المطابقة ومعاييرها Correspondence Theory

ترى هذه النظرية أن الحقيقة في مجال المعرفة (أي المعرفة الحقيقـة) هـي المعرفـة الـتي تطابق موضوعها مطابقة تامة، بحيث يكون ما يوجد في ذهن العارف من صور عن شيء مـا مطابق لما عليه هذا الشيء في الواقع.

---

(1) يحسن هنا تذكر ما قلناه في بداية هذا الفصل عن معنى النظرية وعن مهمتها الرئيسة وهي التفسير، وذلك لتعلم أن المقصود بعبارتنا: النظريات في الحقيقة ومعاييرها هو معرفة الآراء التي تفسر الحقيقة وتحدد معاييرها.

ويمكن تشبيه هذا الرأي بالصورة التي نرسمها باليد أو من خلال آلة التصوير لشيء ما حينما تكون هذه الصورة مطابقة للشيء المطابقة.

- نظرية الاتساق ومعيارها Coherence Theory

الاتساق هنا هو عدم التعارض أو عدم التناقض بين الآراء أو المعلومات، وأصحاب هذه النظرية يأخذون بهذا المعنى في نظريتهم.

فالحقيقة في نظرهم هي معرفة متسقة مع معارفنا الأخرى، ومع ما في عقولنا من أفكار ومبادئ.

إن الحقيقة في جملتها هي أكبر عدد من المعارف المتسقة.

إن معرفتنا – على سبيل المثال – بأن الغرفة التي نجلس فيها لها جدران هو حقيقة، لأنها معرفة متسقة (غير متعارضة) مع ما نراه وما نعرفه من قبل عن الغرف من كونها لا تكون بدون جدران.

وقد يقول لنا شخص ما: إن كل ما يجري في هذا الكون فوضى وعبث لا غاية له، فإذا عرضنا هذه المعرفة (القول) على ما لدينا من معرفة سابقة عن الكون قدمها العلماء قديماً وحديثاً، وجدنا أنها غير متسقة (متعارضة) مع ما أثبته العلماء من وجود نظام محكم وغائية في هذا الكون؛ وعليه نحكم ببطلان هذه المعرفة التي قال بها هذا الشخص.

أصحاب هذه النظرية هم في الغالب من المثاليين الذين يرون – كما تقدم – أنه ليس للأشياء وجود مستقل عن إدراكات الإنسان لها.

- النظرية العملية (البرجماتية) ومعيارها Pragmatism

ظهرت هذه النظرية في أمريكا في أواخر القرن التاسع عشر معبّرة عن طبيعة الحياة في المجتمع الأمريكي وطموح الإنسان الذي يعيش في هذا المجتمع الحديث التكوين في تحقيق النجاح العملي.

ترى هذه النظرية أن الحقيقة في مجال المعرفة ترتبط بما يترتب على هذه المعرفة من آثار أو نتائج عملية في عالم الواقع وفي حياة الإنسان، فكل معرفة أو فكرة يترتب عليها نتائج

عملية نافعة ومفيدة وتقودنا إلى النجاح في حياتنا العملية، أو تكون لها آثار إيجابية تساعدنا على تحقيق أهدافنا في الحياة تكون فكرة صحيحة.

وكل معرفة أو فكرة لا يترتب عليها نتائج عملية نافعة ومفيدة ولا تقودنا إلى النجاح في حياتنا العملية الواقعية ولا يمكن أن يترتب عليها أية آثار إيجابية فهي فكرة غير صحيحة أو خاطئة.

إن الحقيقة من منظور أصحاب هذه النظرية لا توجد منفصلة عن العمل أو السلوك، وهي عندهم صورة من صور العمل الناجح، والعمل الناجح هو الذي يحقق لنا أهدافنا وغاياتنا التي نصبو إليها في حياتنا، فالحقيقة في النهاية هي المعرفة أو الأفكار التي تحقق لنا ما حددنا من أهداف وغايات.

وعلى ذلك فإن الحقيقة في مجال المعرفة عند البرجماتيين ليست صفة في الفكرة أو المعرفة ذاتها، وإنما هي صفة آتية من واقع الحياة العملية، نصف بها الفكرة أو المعرفة إذا ما حققت لنا نجاحاً في حياتنا العملية الواقعية.

إن الفكرة الحقيقية أو الصحيحة عند البرجماتيين، أشبه بالعملة التي تستطيع أن تستبدلها في كل وقت بما تريد من طعام ولباس وأدوات وغير ذلك من الاحتياجات، أما الفكرة الخاطئة أو الباطلة فهي أشبه بالعملة التي لا تستطيع استبدالها – حينما تتغير – بما يسد حاجاتك.

إن الفكرة تكون حقيقية حينما تعمل "When it Works" وبالتالي تكون لها قيمة منصرفة على الفور "Cash Value".

من الأمثلة التي توضح الموقف البرجماتي من الحقيقة في مجال المعرفة؛ أن تقول لهم: ماذا تقولون لو كانت لدينا فكرة صحيحة في ذاتها، لكن ليس لها تطبيق عملي في حياتنا؟ سيكون جواب البرجماتي.

إن هذه الفكرة أشبه بجوهرة في يد إنسان جائع، طاف بها كل أسواق المدينة وحوانيتها ليستبدل بها وجبة طعام يسد بها جوعه فلم يقبلها منه أحد وظل المسكين على الطوى والجوهرة في يده.

الواقع أن البرجماتيين قد طوّروا رأيهم السابق بعض الشيء ليقولون لنا إن الأفكار الصحيحة هي أدوات أو وسائل تساعدنا على التكيف مع البيئة التي نعيش فيها وعلى حل المشكلات التي تواجهنا في الحياة على اختلافها، فخففوا بذلك من الانتقادات العديدة التي وجهت إلى جعلهم النجاح المادي في الحياة هو معيار الصواب والحقيقة في مجال المعرفة، لكن هذا التطوير لا يغير الفكرة الرئيسية في المذهب، تلك التي تجعل المعرفة الصحيحة مرتبطة بالنتائج العملية المترتبة عليها.

ومن أبرز ممثلي هذه النظرية البرجماتية شارلز بيرس C. Peirece (ت 1914م) ووليم جيمس W. James (ت 1910م) و جون ديوي J. Dewey (ت 1952م).

الحقيقة عند المفكرين المسلمين

قسم المفكرون المسلمون المعرفة إلى قسمين وفقاً لمصدرها الأساسي، وهذان القسمان هما:

- معرفة نقلية مصدرها الوحي الإلهي المنقول إلينا عن طريق الرسول محمد عليه الصلاة والسلام، ممثلاً في القرآن الكريم والسنة النبوية.
- معرفة عقلية مصدرها عقل الإنسان واجتهاده في معرفة الأشياء والموجودات المحيطة به من جمادات ونباتات وحيوانات وما يزخر به هذا الكون الذي نعيش فيه.

لقد نظر المفكرون المسلمون بخاصة والمسلمون بعامة إلى القسم الأول من المعرفة على أنه حقيقة لا شك فيها ولا مراء، وأنها لا يأتيها الباطل، وذلك لإيمانهم جميعاً بأن مصدرها هو الله سبحانه وتعالى الذي وصف نفسه بأنه الحق، وذلك في قوله تعالى﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ﴾ [الحج: 62].

أما القسم الثاني؛ أي المعرفة العقلية أو الإنسانية، فقد يختلط بها الحق بالباطل، والصواب بالخطأ، لأنها ناتجة من اجتهاد الإنسان الذي يمكن أن يصيب وأن يخطئ، ولهذا وضع المفكرون المسلمون معياراً للحقيقية لهذا القسم من المعرفة، وهو أن تكون الصورة الذهنية (المعرفة) في ذهن العارف عن الأشياء مطابقة لما عليه هذه الأشياء (المعروف) في

الواقع الفعلي؛ وهذا هو معيار المطابقة الذي عبر عنه المفكرون المسلمون بعبارة موجزة – كما تقدم ذكره – هي قولهم: مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان.

كما وضع المفكرون المسلمون ضوابط لمعيار المطابقة، ليتحققوا من أن ما لديهم من معرفة إنسانية عقلية هي معرفة حقيقية، وهي ضوابط لا نجدها عند المفكرين غير المسلمين. هذه الضوابط هي:

* **الضابط الأول** للحقيقة في مجال المعرفة هو أن تكون هذه المعرفة موافقة للإسلام في جانبيه: العقيدة والشريعة وغير معارضة لهما أو متناقضة معهما.

والسبب في كون الإسلام ضابطا للحقيقة عند المفكر المسلم هو أن المفكر المسلم يؤمن إيماناً راسخاً بصواب كل ما جاء به الإسلام وصدقه، والعقل يقضي بصورة بديهية أن الفكرة ونقيضها لا تكونان صادقتين في الوقت نفسه (كأن نقول: زيد موجود، وزيد غير موجود في الوقت نفسه، فإن كان قولنا زيد موجود صادقاً كان قولنا: زيد غير موجود كاذباً بالضرورة) فإذا فرضنا أن باحثاً مسلماً وصل إلى معرفة معينة أو قدمت له معرفة تتعارض مع الإسلام فإنه حينئذ سيراجع نفسه لأنه لا يصح في العقل أن تكون فكرة ما ونقيضها صادقتين في الوقت نفسه، ولأنه يؤمن بصدق ما جاء به الإسلام فإنه يعود ليراجع هذه المعرفة، لا ليراجع الإسلام.

وقد أثبت المفكرون المسلمون قديماً وحديثاً أن كل معرفة تأكد صوابها بالطرق التي يقرّها العلماء في كل علم، لا تتعارض مع الإسلام، وهم يتصدّون باستمرار لمثل هذه المهمة، لأنهم يعتقدون أن الإسلام حق ولا يتعارض مع الحق مهما كان مصدره.

* **الضابط الثاني** للحقيقة عند مفكري الإسلام هو أن تكون المعرفة متعلقة بعمل نافع ومفيد للإنسان أو للغالبية منهم في دنياهم أو آخرتهم؛ فإن لم يكن لهذه المعرفة نفع للناس لا في الدنيا ولا في الآخرة فإذا هذه المعرفة ستكون غير حقيقية لأنها ستكون عندئذ عبثاً أو أقرب للعبث إذ لن يكون لها غاية أو هدف واضح أو محدد؛ وهو أمر يشترك في رفضه العقل الإنساني والدين الإسلامي، ولذلك نفر المفكرون المسلمون من كل علم لا منفعة من ورائه كالسحر والتنجيم مطبقين بذلك روح الإسلام وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في دعائه: أعوذ بالله من علم لا ينفع ... حتى إن بعضهم كان لا يجيب عن مسألة ما حتى يعلم

أنها وقعت بالفعل، فإن عرف أنها محض افتراض ذهني أحجم عن البحث فيها.

النظريات الجزئية

ترى هذه النظريات أن الحقيقة في مجال المعرفة ذات طبائع مختلفة، تختلف حسب مجالات المعرفة وموضوعاتها، ولذلك يصعب أن يكون لدينا معيار واحد للحقيقة، وبناء على هذه التصور ركزت كل نظرية على الحقيقة بالنسبة لجزء أو مجال معين من مجالات المعرفة المختلفة.

في ضوء هذه النظرية التي تجزئ المعرفة إلى مجالات مختلفة؛ نجد معايير مختلفة للحقيقة، وبقدر ما لدينا من مجالات للمعرفة.

وهذه المجالات المختلفة تمثلها العلوم المختلفة، من علوم طبيعية ورياضية وإنسانية، وقد تعارف العلماء في كل مجال من هذه المجالات على وصف للحقيقية وتحديد لمعاييرها في ذلك المجال، وطلاب العلم في كل مجال منها يتعرفون معيار الصواب والخطأ في المعرفة التي تخص مجال دراستهم.

الفصل الخامس

القِيـم

الفصل الخامس

القِيَــــــم

تمهيد

ظهر مبحث القيم باعتباره مبحثاً مستقلاً من مباحث الفلسفة في العصر الحالي، إذ يحدد البعض ظهوره خلال الثلث الأول من القرن العشرين، لكن جوهر ومضمون هذا المبحث كان موجوداً أيام اليونان ومن قبلهم، إذ كانت المسائل القيمية تعالج ضمن مبحث الأخلاق وضمن مبحث السياسة وفي بعض الأحيان ضمن المباحث الميتافزيقية المتعلقة بمبادئ الوجود أو بحقيقة الإنسان.

للقيم في حياة الناس أهمية كبرى – كما سنوضح فيما يلي – وقد ازداد الاهتمام في البحث في القيم وطبيعتها ودورها في القرن العشرين أكثر مما كان عليه الأمر في القرون السابقة لجملة أسباب، لعلّ أبرزها التغير الكبير الذي جرى على حياة الناس مع تقدم العلم والتقنية (التكنولوجيا)، وشهود العالم حربين عالميتين، كان من نتائجهما اهتزاز القيم التي كانت سائدة في المجتمعات الغربية على وجه الخصوص، وبروز قيم جديدة بدأت تحلّ محلّ القيم القديمة، وذيوع فكرة النسبية بعامة وكذلك فكرة الحرية الشخصية التي ساعدت تيارات الفلسفة الوجودية على نشرها، كل هذه الأسباب وأخرى غيرها جعلت عدداً من الفلاسفة يوجهون أنظارهم إلى القيم التي رأوا أن لها دوراً أساسياً في سلوك الإنسان.

سنحاول في هذا الفصل تقديم فكرة ملائمة عن مبحث القيم، وذلك من خلال الإجابة عن عدد من التساؤلات الرئيسة التي طرحها الفلاسفة في هذا المبحث، وأبرز هذه الأسئلة ما يلي:

- توضيح الفرق بين أحكام الواقع وأحكام القيمة.
- بيان معنى القيمة ومفهومها.
- أهمية القيم في حياة الإنسان.
- أنواع القيم وترابطها.

- مصدر القيم.
- هل القيم نسبية أم مطلقة.

أحكام الواقع وأحكام القيمة

المقصود بأحكام الواقع تلك القضايا التي تصف أمراً ما أو شيئاً أو حالة معينة موجودة بالفعل في الواقع وكما هي في هذا الواقع، أما أحكام القيمة فإنها تشير إلى غاية ومعيار نقدر موضوع القضية في ضوئه.

المقارنة بين الأحكام في المجموعة الأولى وفي المجموعة الثانية توضح هذا المعنى:

المجموعة الأولى	المجموعة الثانية
علم المنطق هو علم الاستدلال الصحيح	علم المنطق علم مفيد
الكرم ظاهرة اجتماعية في الوطن العربي	الكرم عمل من أعمال الخير
أشجار هذه الغابة عمرها أكثر من قرن	أشجار هذه الغابة رائعة المنظر
المذهب المادي مذهب في تفسير الوجود	المذهب المادي مذهب باطل

حين نقارن الحكم الذي أصدرناه على الموضوع في كل قضية من هذه القضايا؛ نجد أن الأحكام في المجموعة الأولى تصف لنا واقعاً معيناً وتخبرنا عنه كما هو بالفعل. أما الأحكام في المجموعة الثانية فهي أحكام أطلقناها بحسب معيار معيّن لدينا، فحين قلنا: علم المنطق علم مفيد، فإن ذلك يعني أن لدينا معياراً نميّز به المفيد من غير المفيد في العلوم ولما طبّقنا هذا المعيار على علم المنطق وجدنا أنه علم مفيد، ومثله حكمنا على الكرم أنه خير، يعني أيضا أن لدينا معيارا للخير حكمنا في ضوئه على الكرم بأنه عمل من أعمال الخير، وكذلك نجد مثل هذا المعيار في الحكم بروعة منظر أشجار هذه الغابة والحكم ببطلان المذهب المادي.

هذا المعايير التي حكمنا في ضوئها على هذه الموضوعات المختلفة – التي بعضها أفعال وبعضها أشياء قائمة في الواقع وبعضها أفكار – تشير أيضا إلى أهمية أو تقدير (قيمة ما) أضفيناها على الموضوع؛ فها هنا علاقة معينة قامت بين الذات التي أصدرت التقييم أو حكم القيمة وبين الموضوع الذي أصدر الحكم عليه من جانب الذات الإنسانية.

هكذا نرى أن أحكام الواقع عبارة عن وصف للواقع قد يكون صادقاً أو كاذباً دون أن لا نقصد إلى تقييم هذا الواقع، لكننا في أحكام القيمة قدمنا تقييما للأشياء أو الأفعال في ضوء معيار أو مرجعية معينة أسميناها القيمة. فما هو مفهوم القيمة؟

مفهوم القيمة:

القيمة هي فكرة أو مبدأ أو صفة تكو محل تقديرنا، وتمثل معياراً نحكم به على الأشياء أو الأفعال، وتحدد لنا الغاية التي نطمح إليها ونرغب فيها، وتيسر لنا تصور الحالة الأمثل والأكمل، أو التي ينبغي أن تكون، وهي تقوم بدور الحافز لنا على تحقيق الغاية المرغوبة، كما تقوم بتوجيه سلوكنا باتجاه تحقيق الغاية التي تمثلها.

إن النظر في هذا التحديد لمفهوم القيمة يظهر ثراء هذا المفهوم وكثرة المعاني الداخلة فيه، فكل هذه المعاني الآنفة الذكر يثيرها في الذهن لفظ القيمة أو القيم.

لننظر في إحدى القيم المعروفة، قيمة العدالة؛ سنجد أن:

- العدالة فكرة لها مفهوم معين، وهي وصف نطلقه على بعض الأفعال التي تصدر عن الناس، فيوصف به الفعل أو صاحب الفعل، وهي في الوقت نفسه مبدأ نلتزم به ونحافظ عليه، وأحياناً نضحي من أجله، والعدالة محل تقديرنا واحترامنا واهتمامنا.
- العدالة أيضاً معيار نحكم به على بعض أنواع السلوك الإنساني، فنحن نحكم على عمل ما بأنه عادل وعلى عمل آخر بأنه يخلو من العدالة، كما نحكم به على الأشخاص الذين تصدر عنهم أفعال معينة، فنقول هذا القاضي أو الحاكم عادل وذاك القاضي أو الحاكم غير عادل.
- تمثل العدالة لنا بعامة مطلباً وغاية نرغب في الوصول إليها وتحقيقها على أتم وجه، أو إذا لم تتحقق بشكل تام، فإننا نرغب في الاقتراب من تحقيقها قدر الإمكان.
- العدالة في هذه الحالة تمثل الحالة الأمثل والأكمل، والمثل الأعلى الذي نسعى لتجسيده في السلوك، سلوك الأشخاص العادلين. إنها لا تمثل لنا الواقع الذي نحن فيه والذي قد يسوده الظلم، وإنما تمثل لنا بجانب كل ما تقدم، ما ينبغي أن يكون عليه الحال والواقع.

- العدالة وحالها ما وصفنا، تشكل في جانب منها حافزاً داخلياً يدفعنا لتجسيدها في سلوكنا، فيكون سلوكنا عادلاً وتكون عادلين.
- تقوم العدالة بتوجيه سلوكنا في الاتجاه الذي يمكن أن يحقق العدالة ويجسدها في سلوكنا الفعلي، فتمنعنا من القيام بالأعمال التي لا تحقق العدالة، وتدفعنا باتجاه الأعمال التي تحقق هذه القيمة.
- لعله وَضُح من هذا المثال معنى القيمة الثري، كما لعله وضح ارتباطها بالإنسان في جانب العقل الذي يدرك الأفعال ويقدر الأشياء ويصدر الأحكام القيمية، وكذلك ارتباطها بالإنسان في جانب الإرادة حين يختار الإنسان بإرادته أن يعمل الأعمال العادلة – في حالة قيمة العدالة – وأن يجتنب أعمال الظلم أو يحاربها بلا هوادة أو يختار في بعض الأحيان أن يضحي في سبيلها. كل ذلك الذي قلناه يقودنا إلى الحديث القادم.

أهمية القيم في حياة الإنسان

الناظر في المعاني التي تضمنها مفهوم القيمة يستطيع أن يستنبط منها الأهمية الكبرى للقيم في حياة الإنسان، ويمكن إبراز جوانب أهميتها الرئيسة في النقاط التالية:

- ترسم لنا القيم الغايات التي نطمح إلى تحقيقها، ويمكن للإنسان في ضوء صلة القيم بالغايات أن يرسم صورة للمستقبل الذي يريده ويسعى إلى تحقيقه.
- تقوم القيم بتنظيم أمور حياتنا على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع، لأنها تشكل المعيار الذي نحكم به على الأشياء ونقدرها من جهة، كما تشكل في الوقت نفسه ضوابط اجتماعية أو أخلاقية أو قانونية أو ضميرية (نابعة من ضمير الإنسان وداخله) تمارس ضغطاً على الأفراد والمجتمع حين يحاول تجاوزها. والحق أن المجتمع الذي لا تسوده مجموعة متسقة (منظومة) من القيم الإيجابية هو مجتمع أقرب إلى الفوضى منه إلى التنظيم، فالتنظيم ومنظومة القيم الإيجابية من الأمور المتلازمة.
- القيم هي التي تجعل الإنسان متسقاً مع ذاته ومع الآخرين ومع الوجود بكل أجزائه، ويحدث ذلك إذا كانت منظومة القيم السائدة في المجتمع تتصف بالاتساق فيما بينها

وبالشمول. والواقع أن هذه الأهمية للقيم لا تظهر إلا إذا كان مصدر القيم هو الموجود الحقيقي الكامل الذي يعلم حقيقة كل من الإنسان والوجود على الوجه الأكمل، وليست هذه الصفة إلا لله سبحانه وتعالى الذي يعلم من خلق وما خلق. ومهما اجتهد الإنسان في وضع منظومة قيمة معتمداً على علمه وحده، فإنه لا بدّ أن تظهر فيها الثغرات والسلبيات عند محاولة الإنسان تجسيد هذه القيم في أفعاله وسلوكه، وذلك لقصور علم الإنسان عن الإحاطة بحقيقة نفسه وحقيقة الوجود.

- تجعل القيم لحياتنا وتجربتنا في هذه الحياة مغزى ومعنى، بل لا نبالغ إذا قلنا إن معنى الحياة وقيمتها يستخلص من القيم السائدة فيها، وهذا الأمر يزيد وعينا بذواتنا باعتبار الإنسان منا كائناً عاقلاً واعياً ذا إرادة حرّة. بهذه المعاني تساهم القيم في ارتقاء الإنسان فكرياً وعملياً، وتعرّبه من كماله اللائق به، وبهذه المعاني تساهم في القيم في تحقيق الإنسان لذاته.
- يمكن لنا أن نلحظ أهمية القيم في حياة الأفراد والمجتمعات عند غيابها، فالمجتمع الذي تغيب فيه القيم أو تضطرب، وتحل القيم السلبية فيه مكان القيم الإيجابية؛ لن يستطيع النهوض، إذا كان بصدد النهوض؛ ولن يستطيع المحافظة على نهضته وتقدمه إذا كان متقدماً في مجال النهضة والحضارة، فكأن القيم تشكل أحد الأركان الأساسية في قيام المجتمعات ونهوضها والمحافظة على حضارتها.

هذا ما شعر به أهل الفكر في المجتمعات الغربية التي قطعت شوطاً كبيراً في مجال الحضارة المادية، وبعضهم يرى أن التحدي الأكبر الذي يواجه دولة كبرى هي أمريكا، في القرن الواحد والعشرين هو تحدي القيم بعامة والقيم الأخلاقية بخاصة[1].

أنواع القيم وترابطها

هناك من يرى أن القيم تتعدد بتعدد الموضوعات التي نقدرها أو نرغب فيها ونطمح إليها، فهناك مثلاً قيم اقتصادية، وقيم اجتماعية، وقيم سياسية، وقيم أخلاقية، وقيم حقوقية

---

(1) انظر الكتاب الآتي والذي يشير عنوانه إلى مضمونه:

Andrew R. Cecil (and Others), **Moral Values: The Challenge of the Twenty – First Century.** Edited by: W. Lawson Taitte. The University of Texas at Dallas, 1996.

(قانونية)، وقيم جمالية، وقيم فنية، وقيم تربوية، وقيم دينية، إلى آخر ما هنالك من موضوعات ومجالات تزخر بها حياة الإنسان.

مثل هذا التصنيف للقيم يمكن وصفه ب أنه تصنيف أفقي أو سطحي، حيث لا ينظر إلى نوع من هذه القيم على أنه أعلى من النوع الآخر وإنما هي أنواع قائم بعضها بجانب البعض الآخر.

والذين يقولون بمثل هذا الرأي يرون أنه بالرغم من أن لكل مجال قيمة الخاصة، إلا أن هذه القيم لا ينبغي أن تتعارض أو تتصارع.

لكن عدم التعارض أو التصارع بينها يشير إلى ضرورة هيمنة قيمة عليا تشارك فيها جميع القيم، فإذا لم توجد هذه القيمة العليا المهيمنة حدث الصراع؛ فمثلاً إذا تعارضت قيمة فنية أثناء تنفيذنا لعمل فني (مسرحية أو فلم سينمائي أو لوحة فنية الخ) مع قيمة دينية أو أخلاقية، كأن يقتضي العمل الفني تصوير بعض المشاهد الإباحية، وهنا يظهر التصادم بين القيم.

هل نقول: إن القيم الفنية لا علاقة لها بالقيم الدينية أو الأخلاقية؟ وأن هذا عمل فني يجب أن نحقق فيه القيمة الفنية في أجلي صورها؟ أم نقول: إن القيم الدينية أو الأخلاقية لها الأولوية والهيمنة، وهذا مشهد يتعارض مع قيم الدين والأخلاق، فلا يجوز الإبقاء عليه وتقديمه للناس.

ومثل هذا قد يقع بين قيم البحث العلمي حين يقتضي تحقيق قيم البحث العلمي إجراء تجارب على الحيوانات أو على الإنسان في بعض الحالات، الأمر الذي يتعارض كلياً أو جزئياً مع القيم الأخلاقية أو القيم الدينية.

ومثل ذلك نجده في القيم الأخرى حين تتعارض قيم أحد المجالات مع قيم مجال آخر.

الذين يرون أن لكل مجال قيمه الخاصة، وأنه لا ينبغي أن تهيمن قيم مجال معين على قيم مجال آخر، يظهر لديهم صراع القيم داخل المجتمع الواحد، وهذا الصراع يؤدي إلى سلبيات عديدة وخطيرة أحياناً، وهو أمر وجد ولا يزال موجوداً في المجتمعات العلمانية بعامة والغربية بخاصة، ويتمثل هذا الصراع في النقاشات العديدة التي تدور حول مثل هذه القضايا المشار إليها آنفاً.

أما في المجتمعات التي يسود فيها دين قوي شامل – كما كان حال المجتمع الإسلامي في عصره الذهبي – فإن صراع القيم قد لا يقع ابتداءً، وإن حدث فسرعان ما يقدم الحل المناسب، حيث القيم الدينية التي هي في حال الإسلام عين القيم الأخلاقية، هي التي تهيمن وتكون هي المرجع في حسم الصراع أو التعارف بين القيم.

هناك من يرتب القيم ترتيباً من حيث الأعلى والأدنى، أي ترتيباً رأسياً، فيرون وجود قيم أدنى من قيم أخرى، وهذه القيم الأدنى تكون بمثابة وسيلة لقيم أعلى غيرها، وهذه وسيلة أيضاً لقيم أخرى أعلى منها درجة.

ومثل هذا التصور يؤدي إلى القول بوجود قيمة عليا لا يوجد قيمة أعلى منها، وهي في الوقت نفسه غاية القيم جميعاً أو القيمة المطلقة. هذا الرأي يؤكد على ترابط القيم واتساقها، ولا يرى في ذلك التصور مجالاً للصراع أو التصادم بين القيم، كما يمكن الحديث فيه عن سلّم للقيم فيه درجات ومستويات للقيم.

هذان الاتجاهان في تصنيف القيم، الأفقي والرأسي، هما أبرز الاتجاهات لدى الفلاسفة الذين درسوا موضوع القيم؛ ويكاد يكون شبه إجماع بين الفلاسفة على أن أنواع القيم ترتد إلى ثلاث قيم كبرى هي: الحق، والخير، والجمال.

فقيمة الحق تدخل فيها قيم المعرفة الحقيقية وقيم الوجود الحق (أو الحقيقي).

وقيمة الخير يدخل فيها كل القيم الأخلاقية على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة.

وقيمة الجمال يدخل فيها كل القيم الجمالية والفنية.

وهذه القيم الكبرى بينها ترابط، من جهة أن بعضها يطلق في وصف البعض الآخر، فقيم الخير في أحيان عديدة توصف بأنها حق أو أنها جميلة؛ فللحقيقة العلمية جمالها الخاص بها الذي يحدث لذة من نوع ما يعرفها أهل العلم، وهي خير أيضاً لما يترتب عليها من خير مباشر أو غير مباشر للإنسان؛ ويظهر ترابط ثالوث القيم هذا من وجهة أخرى، هي أنها جميعاً تشير إلى قيمة عليا مطلقة هي الحق المطلق والخير المطلق والجمال المطلق في الوقت نفسه.

لقد أكد غالبية الفلاسفة الذين تعرضوا لبحث القيم، أنه من الضروري أن تكون القيم، على تنوع الموضوعات التي تقدرها، متسقة ومترابطة تشكل منظومة واحدة، لأن تعارض القيم وصراعها يؤدي إلى انهيارها جميعاً، أو إلى شل فاعليتها ودورها في حياة الإنسان الأمر الذي ينتج عنه خلل وأزمات في المجتمعات، وفي حياة الأفراد.

وإذ كان ترابط القيم يكاد يكون صفة ضرورية للقيم، فإن السؤال الذي يحتاج إلى متابعة هو: ما مصدر القيم بعامة؟ وما علاقة ترابط القيم بمصدرها؟

مصدر القيم

يرى الباحثون في مسألة القيم أن هذا المصدر لا يعدو أحد اثنين: إما أن يكون الإنسان هو مصدرها وواضعها ومؤسسها؛ وإما أن يكون الله سبحانه وتعالى هو مصدر القيم كلها.

هذا ما أوضحه أحد الفلاسفة الذين بحثوا موضوع القيم، وهو لويس لافيل Louis Lavelle (ت 1951م) بقوله: "لا يوجد سوى فلسفتين اثنتين ينبغي أن يختار أحدهما: فلسفة بروتاجوراس Protagoras (ت حوالي 420 ق.م) التي تري أن الإنسان مقياس كل شيء، ولكن هذا المقياس مقياس الإنسان الخاص؛ ثم فلسفة أفلاطون Plato (ت 348 ق.م) – وقد سار ديكارت في ركابها – وهي ترى أن الله مقياس كل شيء، لا الإنسان"[1].

ومن الذين يقولون بالرأي الأول نجد نيتشه F. Nietzsche (ت 1900م) الذي يرجع أصل القيم إلى الإرادة الإنسانية، وهي عنده إرادة هو جاء تريد السيطرة، فإرادة الإنسان تضفي على الأشياء قيمتها.

ونجد أيضاً ماكس شيلر M. Schiller (ت 1928م) الذي يرجع أصل القيم ومصدرها إلى حدس عاطفي انفعالي، هذه العاطفة التي تهتم بالترجيح بين الأشياء والأمور المختلفة.

(1) نقلاً عن: عادل العوا، القيمة الأخلاقية، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، 1960م، ص202 (أستاذنا الدكتور عادل العوا هو أبرز من بحث موضوع القيم في العربية، فله عدد من الكتب في هذا الموضوع آخرها: العمدة في فلسفة القيم، دار طلاس، دمشق، 1986م. وهو بالفعل العمدة في هذا الموضوع).

وهناك من يربط القيم في مصدريتها بالنجاح العملي في الحياة الإنسانية وهؤلاء هم البرجماتيون بعامة والذرائعيون منهم بخاصة.

أما علماء الاجتماع بشكل عام فيرجعون أصل القيم ومصدرها إلى الحياة الاجتماعية والمجتمع، فاجتماع الناس وضرورات الحياة الاجتماعية هي التي توجد القيم المختلفة لتنظيم أمور المجتمع.

إن القول بأن الإنسان مصدر القيم، سواء أكان فرداً أم جماعة، يؤدي بالضرورة إلى القول بنسبية القيم من جهة وفقاً لأحوال الإنسان وظروف حياته وعصره، ويؤدي من جهة أخرى إلى القول بعدم ثباتها وتغيرها، الأمر الذي لا يتيح ظهور منظومات قيمية متسقة وغير متعارضة أو غير متصارعة.

أما الرأي الآخر الذي يرجع مصدر القيم إلى الله سبحانه وتعالى، فمن القائلين به – كما أشير آنفاً – أفلاطون الذي جعل المثال الأعلى هو الله، وهو مثال الخير، وكل الأشياء تستمد قيمتها من مشاركتها ومحاكاتها لعالم المثل الذي على رأسه مثال الخير أي الله.

ورأي أفلاطون هذا مرتبط برأيه في الوجود الذي يرى فيه أن عالمنا هذا صورة عن عالم المثل العقلي.

وممن يقول بهذا الرأي المؤمنون بالله بعامة والمتبعون للأديان المنزلة من عند الله بخاصة، فالله عند هؤلاء جميعاً عالم حكيم قادر، وهو خالق الأشياء جميعاً، وهو الذي أرسل رسله لهداية الناس إلى السلوك الأصوب في حياتهم وزوّدهم بكل ما يلزمهم من قيم يحتاجونها في هذه الحياة، فهو واضع القيم ومصدرها، أو هكذا يجب أن يكون حال القيم، أن نبحث عنها في الهداية الإلهية المتمثلة في الكتب السماوية وفي سلوك رسل الله الذين تلقّوا علمهم وحياً من الله سبحانه.

والحق أنه من العسير منطقياً لمن يؤمن بإله خالق لكل شيء وخالق للإنسان أن لا يرجع مصدر جميع القيم إلى الله سبحانه وتعالى، بما في ذلك القيم التي يجتهد الإنسان في البحث عنها.

والبحث في مصدر القيم يقودنا إلى السؤال التالي.

هل القيم نسبيّة أم مطلقة[1]؟

القيم النسبية هي القيم التي تناسب ظروفا وأحوالاً أو أناساً بعينهم فإذا تغيرت الظروف أو الأشخاص أو كليهما تغيرت القيم، وهذه القيم النسبية قد تتعدد إلى درجة يصبح فيها لكل فئة من الناس وربما لكل فرد قيم معينة تناسبه تختلف عما لدى الآخرين.

أما القيم المطلقة فهي تلك التي لا تقيدها قيود الزمان والمكان والأفراد، فهي ثابتة لا تتغير بتغير المكان أو الزمان أو الأحوال أو الأشخاص.

لعله من الواضح أن الرأي بنسبية القيم ينسجم مع رأي القائلين بأن الإنسان هو مصدر القيم، بل هو في الحقيقة رأيهم إلى حد كبير، في حين أن الذين يرون أن القيم مطلقة ينسجمون مع القائلين بأن الله سبحانه وتعالى مصدر القيم، بل هو رأيهم كذلك.

إن القائلين بنسبية القيم يربطون وجود القيم بالإنسان ويتبعونها له، وهم إن جعلوا للقيمة وجوداً مستقلاً عن الإنسان في بعض الأحيان، فإن ذلك لا يلغي تبعيّتها للإنسان ولا يلغي نسبيتها؛ أما القائلون بأن القيم مطلقة فيرون أن لها وجوداً مستقلاً عن وجود الإنسان، وجود خاص بها يتجاوز حدود الزمان والمكان، ذلك أن مصدرها وهو الله سبحانه وتعالى خارج حدود الزمان والمكان.

مع أن هناك شبه اتفاق بين الفلاسفة في مسألة الوجود المستقل للقيم خارج ذهن الإنسان وذاته، بدليل أننا نستطيع الحديث عنها ووصفها وكأنها موجودات مستقلة – كالذي نفعله في بحثنا هذا – إلا أنه ينبغي ألاّ يغيب عنا أن القيم لا بدّ أن تتجسد في الواقع وفي فاعليات الإنسان وسلوكه، وهذا يعني أنها يجب أن تتخذ شكلاً ما تتجسد فيه يحقق معنى القيمة.

وقد يظن البعض أن الشكل الذي تتحقق فيه القيمة هو القيمة، كأن نعتبر مثلاً المليونير الذي تبرع بعشرة آلاف دينار إنساناً كريماً، أما الشخص الذي كل ما يملكه هو عشرة دنانير وتبرع بدينار واحد منها أنه ليس كريماً ولم يحقق قيمة الكرم في سلوكه.

---

(1) استعنا في هذه الفقرة بمقالة مخطوطة باللغة الإنجليزية لـ طه عزمي السيد أحمد وعنوانها:
A Short Essay on a Question of Value.

إذا نظرنا إلى المعنى الذي يجسده فعل التبرع، أي إلى معنى القيمة، فإننا قد نجد الشخص الثاني أكثر تجسيداً لقيمة الكرم من الأول، فالدنانير العشرة التي يملكها هي ابتداءً لا تفي بحاجاته الأساسية فضلاً عن الكمالية، وتبرعه بعشر ما يملك قد يكون على حساب وجبة له أو لأفراد أسرته، في حين أن تبرع الآخر بأقل من عشر ما يملك وهو مبلغ العشرة آلاف دينار؛ لن يؤثر لا على حاجاته الأساسية ولا الكمالية، ذلك أن ما بقي لديه يفي بكل ذلك وزيادة.

ليس قصدنا، بطبيعة الحال، التقليل من شأن تبرع الغني بل إن المجتمع بحاجة دائمة إلى تبرعات الأغنياء، وهو عليهم واجب ديني، وإنما القصد التأكيد على أن شكل القيمة ليس هو القيمة عينها، وأن القيمة تتحقق في المعنى الذي يفيده الشكل ويفهم منه وعنه.

يمكن التساؤل هنا: أليس اختلاف القيمة في الأشكال التي تتخذها دليلاً على نسبية القيم؟ إن النظر في معنى القيمة، وعدم الاقتصار على النظر إلى الشكل وحده، يقلل من سلبيات القول بنسبية القيم.

إن إكرام الضيف واحترامه في بعض المجتمعات قد يكون بتقديم وليمة من الدجاج، وفي بعض آخر من الحمام، وفي مجتمعات ثالثة من الضأن، وفي أخرى بذبح حصان وتقديم لحمه، وفي غير هذه جميعاً قد يكون بتقديم وليمة من لحم الخنزير إلى آخر ما هنالك من عادات لدى الشعوب، لكن هذا الاختلاف في الشكل الذي تجسدت فيه قيمة احترام الضيف وإكرامه لا تؤثر على مع معنى القيمة، فالمعنى واحد هو مع اختلاف الأشكال وهذا حين نضعه في اعتبارنا، يقربنا من القول بإطلاق القيم.

ونستطيع الحديث عن موقف ثالث يجمع بين النسبية والإطلاق، يرى من جهة أن القيم المرتبطة بالطبيعة الثابتة للإنسان ومستلزمات حياته الأساسية وحقوقه الطبيعية، والتي حاولت الإنسانية التعبير عنها حديثاً تحت عنوان "حقوق الإنسان"، وهي كلها وزيادة عليها كان الإسلام قد وضّحها وجسّدها من أول نزوله، هذه القيم يمكن وصف معظمها بالثبات والإطلاق.

ويرى الإسلام من جهة أخرى أن القيم المرتبطة بأحوال الإنسان التي تقبل التغير والتبدل بتغير الظروف والأزمان مثل القيم المتعلقة بالمأكل والملبس والمسكن والانتقال وغير

ذلك من أحوال الناس القابلة للتغيّر والتبدل، أمثال هذه القيم يمكن وصفها بالنسبية.

على أنه يحسن التنبيه إلى أن هذه القيم النسبية، ينظر إليها في ضوء منظومة القيم الإسلامية على أنها قيم فرعية ترتد على اختلاف تشكّلاتها إلى قيم أساسية ثابتة ومطلقة، وأن هذه القيم النسبية تابعة لقيم ثابتة ومنضبطة بها لا تخالفها أو تخرج عليها، وأن ذلك يعني مرونة لا تخرج القيم الإسلامية عن كونها قيماً ثابتة مطلقة في وصفها الإجمالي.

وسوف نرى في الفصول المخصصة لمباحث الأخلاق والجمال تفصيلات عن القيم والمعايير في هذه المجالات وفقاً للمذاهب والاتجاهات الفلسفية المختلفة.

على أننا سوف نفرد مبحث المنطق في كتاب مستقل؛ وذلك لتخصيص هذا المبحث بالدراسة والتفصيل.

الفصل السادس

علم الأخلاق

الفصل السادس

علـم الأخـــلاق

تمهيد:

ليس المقصود في هذا الفصل أن نسرد قائمة بـالأخلاق الفاضـلة الـتي ينبغـي علينـا جميعاً أن نتمسك بها، على ما لـذلك الأمـر مـن أهميـة؛ إنمـا المقصـود هنـا أن نتعـرف آراء المفكرين الذين درسوا موضوع الأخلاق، وكيف حاولوا أن يبيّنوا لنا ما هو الخـير ومـا هـو الشر، ولماذا يعد فعل ما خيراً بينما يعد آخر شراً، لنكون بعد ذلك قادرين على التمييـز بـين الخير والشر عن معرفة وفهم ووعي، وأن نمارس الأخلاق الفاضلة والخير عن قناعة لا مجرد تقليد، ونكون كذلك قادرين علـى المفاضـلة بـين أنـواع الأخـلاق الـتي يمارسـها النـاس في حياتهم، وبيان ما تمتاز به الأخلاق الـتي نمارسـها عـن غيرهـا مـن الأخـلاق الـتي تمارسـها مجتمعات أخرى.

معنى الأخلاق

الأخلاق جمع خُلق، والخُلق هو السجية، أي الهيئة القلبيـة الدائمـة والمسـتقرة لـدى الإنسان.

وهذا المعنى اللغوي له صلة بالمعنى الاصطلاحي، وهو القول التالي: الأخلاق هيئة أو حال تكتسبها النفس، تصدر عنها أفعال إرادية واعية بلا تكلف، وتوصف هـذه الهيئـة أو الحال بأنها خلق حسن أو خلق سيئ وفقاً لما توصف به الأفعال الصادرة عنها.

هذا التعريف يتضمن الأمور التالية:

- الخلق هو هيئة في النفس.
- الفعل الإرادي الصادر عن هيئة النفس بلا تكلـف ضـروري لإظهـار خلـق الـنفس، فنحن لا نستطيع معرفة خلق إنسان ما إلا من خلال ما يقوم به من أفعال.
- وصف هيئة النفـس المُشـار إليـه في التعريف تابع لوصف الأفعال الصادرة عنـها فإن

كانت الأفعال ممدوحة وخيراً كان الخلق حسناً؛ وإن كانت الأفعال مذمومة وشراً كان الخلق سيئاً أو قبيحاً.

الإنسان كائن أخلاقي

يتميز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية ببعض الصفات مثل: النطق والعقل، ولذلك عرف بعض المفكرين الإنسان بأنه حيوان ناطق أو حيوان عاقل، لأنه يشارك الحيوانات في عدد من الصفات كالتنفس والتغذي والتكاثر والحركة، لكنه يتميز عنها بصفة النطق أو العقل.

وقد وجد المفكرون صفة أخرى تميز الإنسان عن بقية الكائنات الحية الأخرى، هي الأخلاق؛ فعرّفوه أيضاً بأنه حيوان أخلاقي، أو كائن أخلاقي، أي أنه كائن حي يمارس الأفعال الخلقية.

الأفعال الخلقية نوع من الأفعال الإرادية، التي يفعلها الإنسان باختياره، دون إكراه. وتعرف الأفعال الخلقية بأنها أفعال إرادية يقوم بها الإنسان مدركاً للنتائج المترتبة عليها، وأنها أفعال موصوفة بالخير أو بالشر.

وهنا يجدر التنبيه إلى أن الحكم على فعل ما بأنه خير أو شر يحتاج إلى معيار محدد يقاس الفعل إليه قرباً أو بعداً، ودون هذا المعيار لن يكون للحكم الذي نصدره معنى أو أهمية من الناحية الخلقية.

والإنسان حين يفعل فعلاً أخلاقياً، يدرك هذا المعيار الذي بوساطته يحكم على فعله بالخير أو الشر.

يمكن القول بأن فعلاً ما يكون فعلاً أخلاقياً إذا توافرت فيه الشروط الآتية:

- إرادة حرّة قصدت الفعل.
- وعي بالفعل ونتائجه وغاياته.
- وجود معيار يحكم به على الفعل بالخير أو الشر.

والواقع أن ممارسة الإنسان للأفعال الأخلاقية تشير إلى رغبته في تنظيم حياته وسلوكه وفق غايات ومعايير الخير، الأمر الذي يجعله بحق كائناً أو حيواناً أخلاقياً.

علم الأخلاق

ممارسة الناس للأفعال الخلقية سابقة على ظهور علم الأخلاق الذي نشأ لكي يدرس الأفعال الخلقية ويفهم حقيقتها في جوانبها المختلفة كما يمارسها الناس في حياتهم ومجتمعاتهم المختلفة من جهة، وكما ينبغي أن تمارس في صورتها الأكمل والأمثل من جهة أخرى، ولهذا يمكن القول إن علم الأخلاق هو علم يبحث في الأفعال الخلقية.

هذا القول صحيح، لكنه لا يكفي لتوضيح المقصود، إذ تحتاج إلى معرفة الجوانب أو القضايا الرئيسة التي يبحثها هذا العلم.

أما أبرز القضايا التي يعالجها الباحثون في علم الأخلاق فيمكن إجمالها فيما يلي:

- البحث في صفات الأفعال الأخلاقية وشروطها.
- البحث في الأسس التي تقوم عليها الأفعال الأخلاقية. هل ترجع إلى الحياة الاجتماعية والمجتمع؟ أم إلى العقل وأحكامه؟ أم إلى الدين؟ أم إلى شيء آخر غير هذه؟
- البحث في القواعد والمعايير التي نحكم بوساطتها على الأفعال بالخير أو الشر.
- البحث في معاني المصطلحات المستخدمة في مجال الأفعال الأخلاقية، مثل: الخير، والشر، والفضيلة، والرذيلة، والإلزام، والمسؤولية، والواجب الأخلاقي، والضمير، والسعادة وغيرها.

لكن، هل علم الأخلاق علم نظري لا يهدف إلا إلى البحث عن حقيقة الفعل الخلقي وإشباع فضولنا العلمي فحسب؟ أم أن له جانباً عملياً تطبيقاً؟

الجواب عن ذلك هو أن علم الأخلاق بحث نظري من جهة، لأنه يبحث في حقيقة الفعل الأخلاقي من أكثر من جانب، كما ذكر آنفاً، لكنه – من جهة أخرى – ذو غاية عملية غير خافية، فالباحثون في الأخلاق يبحثون عن حقيقة الفعل الخلقي لكي يقوم الناس في ضوء ذلك بممارسة الأفعال الخلقية وفقاً لمعايير الخير عن وعي وإدراك، الأمر الذي سيترك

أثره على الفرد وعلى المجتمع، فيصبح الفرد إنساناً خيراً ويصبح المجتمع مجتمعاً فاضلاً. وهكذا يعد علم الأخلاق علماً نظرياً وعملياً في الوقت نفسه.

الأحكام الخلقية

لفهم المقصود بالأحكام الخلقية، تأمل القائمتين التاليتين:

	المجموعة الأولى	المجموعة الثانية
1	تبرع محمد بألف دينار للفقراء	التبرع للفقراء فضيلة
2	تعاون الناس ظاهرة اجتماعية	تعاون الناس خير
3	قال الشاعر: وأغضض طرفي إن بدت لي جارتي ...	غض البصر من مكارم الأخلاق
4	باع تاجر بضاعة فاسدة للناس	بيع البضاعة الفاسدة للناس رذيلة
5	تحدثت مجموعة من الأصدقاء عن شخص غائب بسوء	الحديث بسوء عن شخص غائب (الغيبة) من مساوئ الأخلاق
6	حرم إخوة شقيقتهم من نصيبها من ميراث والدها	حرمان النساء من نصيبهن من الميراث ظلم

الجمل في المجموعة الأولى جمل خبرية تخبر عن أمور حدثت في الواقع وتصفها كما حدثت، ويمكن القول عن كل جملة منها بأنها صادقة إذا كان ما تدل عليه مطابقاً للواقع، وكاذبة إذا كان ما تدل عليه غير مطابق للواقع، في حين أن الجمل في المجموعة الثانية تصف بعض الأفعال بأحد وصفين أوّلهما الخير أو ما في معناه (كقولنا فضيلة أو مكارم الأخلاق)، ومثل هذا الوصف يفهم منه امتداح مثل هذه الأفعال والترغيب فيها أو الحث على فعلها.

والآخر الشر أو ما في معناه (كقولنا رذيلة أو من مساوئ الأخلاق أو الظلم)، ومثل هذا الوصف يفهم منه ذم مثل هذا الأفعال والتنفير من فعلها.

واضح أن الجمل في المجموعة الثانية تشير إلى صفات في الأفعال ترغب فيها أو نقدرها إيجابياً (الخير، الفضيلة)، أو ننفر منها ونقدرها سلبياً (الشر، الرذيلة)، إننا في مثل هذه الجمل نطلق أحكاماً أخلاقية.

مما تقدم نستطيع القول إن الحكم الأخلاقي هو وصف فعل إنساني معين بأنه خير أو شر، فضيلة أو رذيلة.

وإذا كان وصف فعل أو سلوك إنساني معين بالخير أو الشر هو حكم أخلاقي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا ما يأتي: على أي أساس نحكم على فعل أو سلوك بأنه خير أو شر؟ هل يمكن أن نفعل ذلك دون أن يكون لدينا مفهوم معين للخير أو للشر، بحيث يكون هذا المفهوم ميزاناً ومعياراً نقيس في ضوئه الفعل أو السلوك؟ فإن كان ما لدينا من مفهوم أو معنى للخير موجوداً ومتحققاً في الفعل أو السلوك حكمنا بأنه خير، وإن لم يكن متحققاً حكمنا بخلاف ذلك؟

الجواب عما سبق أنه لا يمكن أن نصدر أحكاماً أخلاقية دون أن يكون لدينا معيار واضح للخير أو الفضيلة من جهة، والشر أو الرذيلة من جهة أخرى.

لكن ما هو المعيار؟ وما مصدره؟ وهل هناك معيار واحد ومصدر واحد عند جميع الناس لمعرفة الخير وتحديده؟ أم أن هناك معايير متعددة ومصادر مختلفة؟

هذا ما سنعرفه في كلامنا عن أنواع الأخلاق ومصادر معرفة الخير في الفقرات التالية:

نشأة الأخلاق وأنواعها

الإنسان كائن اجتماعي بفطرته وطبعه، وهو محتاج في سد حاجاته المختلفة من مأكل وملبس ومسكن وغيرها إلى جهود الآخرين وتعاونهم.

ولكي تُقدّر مدى هذه الحاجة للآخرين، ما عليك إلا أن تتأمل - على سبيل المثال - المراحل التي يمر بها رغيف خبز تجده في متناول يدك دون مشقة وعناء من بداية كونه حبوباً وزراعته في بلادنا أو في بلدان أخرى والعناية به وحصاده ونقله وطحنه وخبزه وعمليات البيع المختلفة التي يمر بها حتى يصل الرغيف إليك، ومثل ذلك تجده في كل الأمور التي نحتاجها في حياتنا.

لقد أدرك الإنسان وبصورة عفوية تلقائية، حاجته إلى تنظيم حياته، وأنه لا يمكن أن تستمر حياته مع الآخرين في المجتمع إن لم يكن هناك أساس لتنظيم هذه الحياة يُراعي فيه ما

ينفع الإنسان ويُحقق له مصالحه وحاجاته وما يضره ولا يحقق لـه مصـالحه وحاجاتـه. وقـد نظر الناس إلى الأفراد الذين يقومون بأفعال تحقق منفعة أو مصلحة وتلبي حاجـة في المجتمـع نظرة احترام، وأصبحوا لذلك موضع تقدير ومدح؛ كما نظـروا إلى الأفـراد الـذين يقومـون بعكس هذه الأفعال نظرة احتقار، وأصبحوا لذلك موضع ازدراء وذم.

وقد وصف الناس في مجتمعـاتهم المختلفـة النـوع الأول مـن الأفعـال بـالخير، كمـا وصفوا النوع الآخر من الأفعال المضادة لها بالشر، وتعارف الناس في كل مجتمع على ذلـك، كل حسب ظروفه وحاجاته التي تفرضها البيئة التي وجـد فيهـا المجتمـع في أغلـب الأحيـان، ولذلك صار لكل مجتمع أخلاقه المتعارف عليها عند أبناء هذا المجتمع.

هكذا نشأت الأخلاق في بعض المجتمعات على نحو طبيعي نتيجة للتفاعل بين البيئـة التي يعيش فيها أفراد مجتمع ما وطبيعة الإنسان وما فُطر عليه من حب الحياة والمحافظة عليها، والرغبة في جعلها أكثر تنظيماً ورقيّاً وكمالاً، وقد أطلق على هذه الأخـلاق اسـم الأخـلاق الطبيعية.

وهناك نوع آخر من الأخلاق نجده عند المفكرين والفلاسفة نشأ لديهم نتيجة لتفكير عميق في طبيعة الإنسان وتحليل دقيق لجوانب هذه الطبيعة ليصلوا بعد ذلك إلى تحديد أفضل الأسس والمبادئ والمعايير التي ينبغي أن يراعيها الإنسان في أفعاله وسلوكه.

وقد حفل تاريخ الفكـر الإنسـاني علـى مـر العصـور بـآراء ومـذاهب للمفكـرين والفلاسفة في مجال الأخلاق اختلفت فيما بينها كثيراً أو قليلاً، لكنها مـع ذلـك سـاهمت في بعض الأحيان في إرشاد الإنسان وتوجيهه نحو خيره ومصلحته، وقد عرفت هـذه الأخـلاق باسم الأخلاق الفلسفية.

هناك مصدر آخر مهم ساهم في تدعيم الأخلاق وترقيتها، وكان مـع الإنسـان منـذ البداية، وهو المصدر الإلهي المتمثل في الأديان السماوية. لقد جاءت الأديـان السـماوية مـن مصدر كامل لهداية الإنسان وإرشاده إلى أفضل الأسس والقواعد والمبادئ التي يجب عليه أن يراعيها في حياته ليحقق مصلحته وخيره ومصلحة المجتمع وخيره في الوقت نفسه. وقد أطلق على هذه الأخلاق اسم الأخلاق الدينية.

نوضح فيما يلي نماذج بارزة لأنواع الأخلاق الثلاثة:

أولاً: الأخلاق الطبيعية

أوضحنا آنفاً المقصود بالأخلاق الطبيعية، وسوف نتعرف فيما يأتي أحد نماذج الأخلاق الطبيعية.

- الأخلاق العربية قبل الإسلام[1]

كان للعرب الذين قطنوا الجزيرة العربية قبل الإسلام أخلاق متعارف عليها، وكانت في جملتها أقرب إلى الأخلاق الطبيعية؛ أي الأخلاق التي تنشأ بصورة تلقائية تدريجية في مجتمع ما في ضوء بيئة المجتمع وظروفه وحاجاته.

ولا شك في أن جزيرة العرب وأهلها قد تأثروا ببعض الأخلاق الدينية من الأديان السابقة كالديانة الحنيفية، ديانة سيدنا إبراهيم عليه السلام، والديانتين اليهودية والمسيحية، ولكن هذه التأثيرات كانت قليلة، خصوصاً في المرحلة التي سبقت ظهور الإسلام، ولكن ظل الطابع الغالب على أخلاق العرب هو طابع الأخلاق الطبيعية المرتبطة بأمة معينة تعيش في بيئة لها طبيعتها وظروفها وحاجاتها ومشكلاتها الخاصة بها، وتأثرها بأخلاق المجتمعات الأخرى شبه معدوم.

وقد سجل الشعر الجاهلي حياة العرب قبل الإسلام بكل تفاصيلها وما تعارفوا عليه من أخلاق ممدوحة أو مذمومة، ولذلك قيل فيه الشعر ديوان العرب.

وسنوضح فيما يأتي أبرز الأخلاق لديهم وصلتها بظروفهم وبيئتهم وحاجاتهم:

أ- حب الحرية:

معظم أراضي الجزيرة العربية صحارى مترامية الأطراف يعيش فيها الناس في خيام يسهل نصبها وفكها ونقلها من مكان إلى آخر، فكان العربي إذا وجد أن الحياة عسيرة وصعبة في مكان تركه وانتقل إلى مكان آخر تكون الحياة فيه أيسر وأسهل، ولم تكن هناك

---

(1) استفدنا في موضوع الأخلاق الطبيعية والأخلاق العربية قبل الإسلام كثيراً من المصطلحات والتقسيمات التي قدّمها أستاذنا المرحوم محمد عبد الهادي أبو ريدة في كتابه: مبادئ الفلسفة والأخلاق، وزارة التربية، الكويت، ط3، 1975م. لكن دون الأخذ بمضامين هذه المصطلحات كما شرحها، فقد اختلف فهمنا وشرحنا لهذه الأخلاق إلى حد غير قليل عمّا قدّمه أستاذنا الذي كان رائداً بين أساتذة الفلسفة في عرضه لهذا الموضوع في كتب الفلسفة.

قيود على حركاته وترحاله، فخلقت هذه البيئة الفسيحة وعدم وجود القيود والحواجز شعوراً قوياً بالحرية، وما يتصل بها من الأنفة والعزة وإباء الضيم.

ومما يشير إلى حب الحرية عند العربي قبل الإسلام، قول الشاعر:

وفي الأرض منأى للكريم عن الأذى وفيها لمن خاف القِلى مُتعزّل

ونجد امتداح الآباء وعدم الرضوخ للهوان والذل، في قول ذي الأصبع العدواني:

عفّ يؤوس إذا ما خِفتُ من بلدٍ هُوناً فلست بوقّافٍ على الهون

وقوله:

وإنني أبيٌّ أبيٌّ ذو محافظة وابن أبيٍ أبيٍ من أبيّين

(أبيّون: جمع أبيّ، من الفعل أبى بمعنى، امتنع، والأبيّ هو الذي يمتنع عن الأفعال الذميمة والأفعال التي تقيّد حريته)

ب- الشجاعة:

كانت البيئة في الجزيرة العربية قاسية ومخيفة في أغلب الأحيان، وخصوصاً عند الترحال من مكان لآخر، فصارت الشجاعة أمراً مطلوباً، وكان الغزو سائداً بين القبائل العربية قبل الإسلام، ولذلك كان للأفراد الذين يدافعون عن القبيلة، شيوخها ونسائها وأطفالها وممتلكاتها، مكانة مرموقة وتقدير كبير،وكان البارزون من هؤلاء المدافعين هم الشجعان.

وقد تفنّن العرب في وصف الشجعان وخُلُق الشجاعة، فلم يعد الشجاع هو الذي يتفوق في الدفاع عن القبيلة ومجابهة العدو فحسب، وإنما هو مع ذلك إنسان يكره الحرب ولا يخوضها إلا دفاعاً عن نفسه وشرفه وعرضه وقبيلته. يقول عنترة بن شدّاد في الشجاعة:

أثني عليّ بما علمت فإنني سمح مخالطتي إذا لم أظلم
يخبرك من شهد الوقيعة أنني أغشى الوغى وأعفّ عند المغنم

ويقول الحصين بن الحمام المرّي:

فلسنا على الأعقاب تدمي كلومنا ولكن على أقدامنا تقطر الدما

جـ- الكرم:

الكرم خلق بارز لدى العرب فرضته عليهم ظروف حياتهم في جزيرتهم، ذلك أن الإنسان في أسفاره وتنقله من مكان إلى آخر معرّض لفقد الطعام والماء، ولأن كل إنسان مُعرّض لمثل هذا الموقف؛ فقد رأت الجماعات أن إكرام الضيف أمر فيه مصلحة الجميع، ثم إن الذي يكرم الضيف يتلقى المدح والثناء من الضيوف ومن الآخرين، ولهذا ترسخ خلق الكرم في نفس العربي وأصبح خلقاً ممدوحاً، وعُدّ البخل في المقابل خلقاً مذموماً.

وإذا ذكر الكرم العربي يذكر حاتم الطائي، كما يذكر هاشم بن عبد مناف جد رسول الله محمد عليه الصلاة والسلام اللذين لا يزال الناس يذكرونهما بهذا الخلق السامي.

يقول حاتم الطائي مخاطباً زوجته التي كانت تلومه على إنفاق ماله على الضيوف:

وعاذلةٍ قامت بليلٍ تلومني كأني إذا أنفقت مالي أضيمها
أعاذلُ إن الجود ليس بمهلكي ولا مخلد النفس الشحيحة لؤمها
وتذكر أخلاق الفتى وعظامه مغيّبة في اللحد بالٍ رميمها

د- الأريَحيّة:

الأريحية صفة تشير إلى التعامل المريح الحسن مع الآخرين، وتقال أحياناً بمعنى الكرم أو بمعنى الحِلم أو بمعنى التجاوز عن أخطاء الناس وإساءتهم، وعموماً فالأريحي إنسان يرتاح الناس في تعاملهم معه.

والتعامل مع الغير بأريحية أمر يلائم الطبيعة الإنسانية، فكل إنسان يحبّ أن يعامله الآخرون بأريحية.

ونجد امتداح صفة الأريحية في العديد من أشعار العرب قبل الإسلام، من ذلك قول بشر بن أبي خازم الأسدي مادحاً نفسه:

شديد الأسر يحمل أريحياً أخا ثقة إذا الحدثان نابا

ونجد صفة الأريحية في قول المثقّب العبدي:

وكلام سيّئٍ قد وقرت أذني عنه وما بي من صمم
فتعزّيت خشاةً أن يرى جاهل أنّي كما كان زعم
ولبعض الصفح والإعراض عن ذي الخنا أبقى وإن كان ظلم

هـ- تضامن القبيلة المطلق:

فرضت الحياة الصحراوية على الأفراد هذا الخلق، فالفرد جزء من القبيلة بها يقوى فهي تحميه وعليه أن يحميها من كل عدوان، وإذا أجمعت القبيلة أمراً، فلا يحق له الخروج عليه.
هذه المعاني نجدها واضحة في قول أحد الشعراء الجاهليين وهو ضمرة النهشلي:

وما أنا بالساعي ليحرز نفسه ولكنني عن عورة الحي ذائد

وكذلك قول الشاعر دريد بن الصمّة:

وما أنا إلا من غُزَيَّة إن غوت غويت وإن ترشد غزيّة أرْشُدِ

هذه بعض الأخلاق الإيجابية عند العرب قبل الإسلام، والتي نشأت وترسخت لموافقتها طبيعة الإنسان من جهة، وحياة العرب وبيئتهم من جهة أخرى.
ويحسن بنا أن نشير إشارة سريعة إلى أنه كان عند العرب بعض الأخلاق السلبية أيضا، وعندما جاء الإسلام أبقى على الأخلاق الإيجابية من كرم وتعاون وحلم وصبر وغيرها، وطلب من المسلمين ممارستها طاعة لله وإخلاصا له وحباً فيه، وأملاً في ثوابه وليس طلباً للمدح والثناء وتجنباً للذم والهجاء كما كان في الجاهلية.
أما الأخلاق السلبية فقد حرّمها الإسلام على العرب ونفرهم منها؛ ورتّب على مرتكبيها العقوبة والجزاء العادل، ومن هذه الأخلاق السلبية: العصبية القبلية، ووأد البنات، والتفاخر بالأنساب، والأخذ بالثأر.

ثانياً: الأخلاق الفلسفيّة

أشرنا فيما تقدم إلى نشأة الأخلاق الفلسفية المبنية على محاولة معرفة حقيقة الإنسان وطبيعته.

لقد وجد المفكرون عموماً أن حقيقة الإنسان ليست في هذا الجزء الظاهر منه وهو الجسد، وإنما ترجع إلى أمور أخرى لا تدرك بالحواس، ومع ذلك لا يمكن إنكار وجودها، فإلى جانب الجسد الذي يمثل العنصر المادي في الإنسان هناك:

- **العقل** وهو القوة التي تقوم بالتفكير، وهو يميزنا عن غيرنا من الكائنات الحية.
- **الروح أو النفس** التي تبث الحياة في الجسد، والتي تفارقه عند الموت.
- **الوجدان** وهو ما يجده الإنسان في نفسه من عواطف وانفعالات نحس بها إحساساً قوياً ونشاهد آثارها في سلوكنا.

لقد كانت معرفة حقيقة الإنسان وطبيعته والعناصر المكونة له لدى العديد من المفكرين مقدمة لمعرفة أخرى، هي معرفة السلوك الأفضل والأمثل الذي يلائم طبيعته ذات العناصر المختلفة، وبلفظ آخر كانت معرفة حقيقة الإنسان مقدمة لمعرفة الأخلاق الفاضلة. لقد وصل المفكرون في بحثهم عن الأخلاق الفاضلة إلى آراء ووجهات نظر مختلفة، ويرجع هذا الاختلاف إلى أمور أبرزها:

أ- صعوبة فهم حقيقة الإنسان وتحديد طبيعته، لتشابك العناصر الداخلة في تكوينه وتعقدها.

ب- التركيز على بعض العناصر الداخلة في تكوين الإنسان على أنها الممثلة لحقيقة الإنسان وجوهره؛ فهناك من رأى أن حقيقة الإنسان تتجلى في عقله، وآخرون قالوا إنها تتجلى في البدن وحده، وغيرهم قالوا هي في روحه، وفئة قالوا هي في وجدانه (العواطف والانفعالات)، وهناك رأي يقول بأن حقيقة الإنسان تتجلى في كل العناصر السابقة.

والآن ستتعرف نماذج من الأخلاق الفلسفية عند عدد من المفكرين في العالمين الغربي والإسلامي.

1- نماذج من الأخلاق الفلسفية عند اليونان القدماء:

الأخلاق عند أفلاطون (حوالي 428ق.م – 348 ق.م)

الأخلاق عند أفلاطون مبنية على رأيه في النفس الإنسانية.

يرى أفلاطون أن النفس جوهر روحي غير مادي كانت موجودة في عالم روحي غير هذا العالم هو عالم المثل، قبل أن تتحد بالجسد.

وهي شيء واحد له ثلاث قوى أو ملكات هي القوة العاقلة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوانية.

أما القوتان الغضبية والشهوانية فقد حدثتا للنفس بعد اتحادها بالجسد، ولهذا لا تعبّران عن حقيقة النفس.

كما رأى أفلاطون أن النفس في شوق دائم إلى العودة إلى العالم الروحي الذي جاءت منه.

أما رأي أفلاطون في الأخلاق فهو مبني على رأيه في النفس ومرتبط به، وتوضيح ذلك في قوله بأن لكل قوة من قوى النفس الثلاث فضيلة مرتبطة بها وتابعة لها، فالقوة العاقلة فضيلتها الحكمة أو العلم، والقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة، والقوة الشهوانية فضيلتها العفة.

وإذا تحققت هذه الفضائل الثلاث ظهرت لدى الإنسان فضيلة رابعة هي جماع هذه الفضائل الثلاث، وهي فضيلة العدالة.

وحتى يكون الإنسان فاضلاً ينبغي أن تكون القوتان الغضبية والشهوانية منضبطتين بالقوة العاقلة، فتكون القوة العاقلة (العقل) هي المتحكمة والموجهة لما يصدر عن قوّتي الغضب والشهوة من أفعال، وعندها تحقق كل قوة فضيلتها وتحقق بعد ذلك فضيلة العدالة.

إذا حقق الإنسان ذلك؛ تسمو النفس وتقل حدة قيود الجسد وشدتها عليها، فتقترب أكثر من العالم الروحي الذي جاءت منه، والذي يسمّيه أفلاطون عالم المثل.

وقد استخدم أفلاطون تشبيهاً جيلاً لتوضيح رأيه في النفس وقواها وفي الأخلاق، فقال: إن الإنسان يشبه عربة يجرها حصانان قويان جوحان ويقودها سائس ماهر؛ فإذا لم يراقب قائد العربة الحصانين وغفل عنهما، فإن كل واحد من هذين الحصانين القويين

الجموحين سيجر العربة في اتجاه تختلف عن الاتجاه الذي سيجره فيها الآخر، وستكون النتيجة أن تضطرب العربة وتتحطم في النهاية.

وأما إذا راقب السائس الحصانين ومارس معهما خبرته ومهارته، بحيث يضبط حركتهما، ويمنع هياجهما ويوجههما إلى السير في الاتجاه المطلوب، فإن العربة ستسير في هدوء وتوازن نحو الغاية المطلوبة، وستظل سليمة حتى تصل إلى نهاية الطريق.

أما رموز هذا التشبيه فهي كالتالي: العربة والحصانان والسائس تمثل مجتمعة الإنسان:

العربة تمثل الجسد.

الحصانان والسائس تمثل النفس بقواها الثلاث: السائس يمثل القوة العاقلة.

الحصانان الجموحان يمثلان القوتين الغضبية والشهوانية.

جر الحصانين للعربة دون توجيه السائس ورقابته يمثل انقياد الإنسان لقوتي الغضب والشهوة بعيداً عن سيطرة العقل، وتحطم العربة هو تحطم حياة الإنسان.

أمّا جر الحصانين للعربة بتوجيه السائس ورقابته فيمثل انقياد قوتي الغضب والشهوة للعقل، وبالتالي انقياد الإنسان للعقل، وسلامة العربة هي سلامة حياة الإنسان.

في الحالة الأخيرة، يكون السائس وكل من الحصانين قد مارس دوره على أتم وجه، وهذا يماثل تحقيق كل قوة لفضيلتها، فتكون القوة العاقلة قد حققت فضيلة العلم أو الحكمة، والقوة الغضبية قد حققت فضيلة الشجاعة، والقوة الشهوانية قد حققت فضيلة العفّة، وسير العربة بأكملها باتزان نحو الغاية المطلوبة يماثل تحقيق العدالة في الإنسان.

الأخلاق عند أرسطو طاليس (384 ق.م – 322 ق.م)

يرى أرسطو طاليس أن الخير الحقيقي الذي ينشده الإنسان هو السعادة. ويحقق الإنسان سعادته إذا مارس الفضائل (جمع فضيلة)، فالفضائل هي وسائل الإنسان لتحقيق السعادة.

أما الفضيلة في نظر أرسطو طاليس فهي اختيار الإنسان للحالة الوسطى بين طرفين كلاهما رذيلة، وهما الإفراط والتفريط، وقد أطلق المفكرون على هذه الحالة اسم الوسط الذهبي.

إن الوسط الذهبي ليس وسطاً حسابياً يقع في منتصف المسافة بين الطرفين، بل هو في المنطقة الوسطى بينهما، لكنه إلى أحد الطرفين أقرب.

وسنذكر فيما يأتي أمثلة على الفضائل التي تمثل الحالة الوسطى المشار إليها:

- فضيلة الكرم وسط بين الإسراف والبخل، وهي أقرب إلى الإسراف، لأن الكريم ينفق من ماله، لكن دون إسراف.
- فضيلة الشجاعة وسط بين التهور والجبن، وهي أقرب إلى التهور، لأن الشجاع يقدم على المخاطر دون تهور.
- فضيلة الثقة بالنفس وسط بين الغرور والمسكنة، وهي إلى الغرور أقرب، لأن المعتدّ بنفسه يعرف قدراته وحدودها، فيمنعه ذلك من الغرور ويبعده عن المسكنة.
- فضيلة التواضع وسط بين التكبر والتذلل، وهي إلى التذلل أقرب، لأن المتواضع يتعامل مع الآخرين باللين وخفض الجناح، لكنه لا يكون ذليلاً.

ويرى أرسطو أن الأخلاق للسادة فقط، فقد كانت المجتمعات اليونانية في عصره تتكون من طبقتين: طبقة السادة وطبقة العبيد، وكان يرى أن مهمة العبيد هي العمل البدني وخدمة السادة فقط، وأنهم ليسوا مؤهلين لممارسة الفضائل واكتسابها، فهذه الفضائل التي شرحها هي للسادة وحدهم دون العبيد.

2- نموذج من الأخلاق الفلسفية عند المسلمين:

الأخلاق عند الغزالي (ت 505هـ/ 1111م).

جمع أبو حامد الغزالي في آرائه الأخلاقية بين طريقة الفلاسفة في بناء الأخلاق على حقيقة الإنسان من جهة والشريعة الإسلامية من جهة أخرى.

يرى أبو حامد الغزالي أن الأخلاق ترجع إلى النفس لا إلى الجسد، فالخلق عنده هيئة ثابتة في النفس تدفع الإنسان للقيام بالأفعال الأخلاقية بسهولة ويسر من غير حاجة إلى تفكير طويل.

يرى الغزالي – كما أفلاطون – أن لكل قوة من قوى النفس فضيلة خاصة بها، فالقوة العاقلة فضيلتها الحكمة، والقوة الغضبية فضيلتها الشجاعة، والقوة الشهوانية فضيلتها العفّة.

وهناك فضيلة رابعة هي العدالة التي تنشأ عن التناسب والتوازن بين قوى النفس الثلاث حين تحقق كل قوة فضيلتها.

والسعادة عند الغزالي هي تحصيل أنواع الخيرات المختلفة، وهي خيرات خاصة بالبدن، كالصحة والقوة وجمال الجسم وطول العمر، وخيرات خاصة بالنفس، وهي الفضائل الأربع المشار إليها آنفاً، وخيرات خارجية، وهي الوسائل وكل ما يعين الإنسان في حياته، كالمال والأهل والأصدقاء، وأخيراً خيرات التوفيق الإلهي، كالهداية والرشد والسداد والتأييد.

جميع هذه الخيرات تحصل للإنسان في هذه الدنيا، وبالرغم من أهمية هذه الخيرات جميعا من أجل تحقيق سعادة الإنسان، إلا أن الخيرات الخاصة بالنفس هي أهمها جميعاً.

ولأن الغزالي يرى أن حياة الإنسان ليست مقصورة على هذه الحياة الدنيا، بل هي موصولة بحياة الآخرة، رأيناه يتحدث عن نوع من الخيرات يحصلها الإنسان في الآخرة ثمرة لأعماله الدنيوية التي تكون طاعة لله، وقد سمّاها الخيرات الأخروية، وهي الجنة وما فيها من نعيم خالد.

يرى الغزالي أن الأخلاق الفاضلة لا تولد مع الإنسان، وإنما يكتسبها عن طريق التربية والتعليم من البيئة التي يعيش فيها.

والتربية الأخلاقية السليمة في نظر الغزالي تبدأ بتعويد الطفل على فضائل الأخلاق وممارستها، مع الحرص على تجنيبه مخالطة قرناء السوء حتى لا يكتسب منهم الرذائل، وفي سن النضج العقلي تشرح له الفضائل شرحاً علمياً يبين سبب عدّها فضائل، وكذلك الرذائل وسبب عدّها رذائل حتى يصبح سلوكه مبنياً على علم ومعرفة واعية.

ويحث الغزالي المربّين من الآباء والأمهات والمعلمين، على الاقتداء بالرسول محمد – صلى الله عليه وسلم – لأنه المثال المشخص للفضائل التي تجسدت في سلوكه وسيرته الشريفة.

3- نماذج من الأخلاق الفلسفية عند الغربيين المحدثين:

الأخلاق عند كانت Kant (1724م - 1804م).

يرى كانت أن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق هو إرادة الإنسان لفعل الخير،

وهي ما سمّاه الإرادة الخيّرة.

وتمارس الإرادة الخيرة أفعال الخير من أجل الخير وحده، وليس من أجل غايات أخرى كتحقيق رغبة ما أو مصلحة أو شهرة أو منفعة خاصة أو عامة أو طمعاً في ثواب أو خوفاً من عقاب، ولا حتى من أجل السعادة أو الراحة النفسية أو أيّ غاية أخرى؛ والخير هو فعل الواجب، لذلك على المرء أن يفعل الواجب لأنه واجب، بغض النظر عن نتائجه.

ويرى كانت أن التمسك بفعل الواجب يعرضنا أحياناً للمعاناة والألم ويفقدنا الكثير من السعادة في هذه الحياة، في الوقت الذي نجد فيه غير الفضلاء – في بعض الأحيان – أكثر سعادة وأقل معاناة في حياتهم، ولذلك لا بدّ من وجود حياة أخرى غير هذه الحياة تظل فيها أرواح الفضلاء الذين يفعلون الواجب حيّة، فيجازون بالسعادة مقابل فعلهم الواجب.

ومن هنا لابدّ من وجود الله سبحانه وتعالى الذي سيجازي الناس بالعدل في الحياة الأخرى.

والحق أن آراء كانت في الأخلاق هي في جوهرها شرح لفكرة الواجب، ولذلك وصفت الأخلاق عنده بـ أخلاق الواجب.

ويرى كانت أن للواجب صفاتاً أساسية أبرزها:

- الواجب فعل نقوم به بإرادتنا الحرة دون أن يكون هناك إلزام مفروض علينا من خارجنا كقانون الدولة أو الدين أو الضغط الاجتماعي.

إن ممارستنا للفعل بهذه الطريقة يدعونا إلى احترام الواجب، لأننا نشعر أنه صادر عن إرادتنا نحن.

- الواجب يخبرنا بما ينبغي أن نفعله وما يجب أن يكون عليه فعلنا، فهو لا يصف ما نقوم به من أفعال، بل هو معيار نقيس به أفعالنا، فإن تطابقت أوصاف أفعالنا مع مواصفات الواجب وشروطه كانت خيراً وأفعالاً أخلاقية، وإن لم تتطابق كانت شراً أو أفعالاً لا أخلاقية.
- الواجب قانون عام، أي أنه فعل ينبغي علينا جميعاً القيام به؛ ويتصف بصفة العموم، لأن واجب على الجميع لا على فرد أو فئة منهم، مثل مساعدة المحتاجين، والمحافظة على حياة الناس، والوفاء بالوعد.

- الواجب فعل يجعل الإنسان غاية في ذاته لا وسيلة، ومثال ذلك الأفعال التي نساعد فيها الآخرين على استمرار حياتهم، واحترام الناس وعدم الإساءة إليهم بالقول أو الفعل، وعدم استغلالهم لمصالحنا أو تجنب معاملتهم كوسائل لتحقيق أهداف غير إنسانية، فهذه كلها أفعال تجعل الإنسان غاية في ذاته لا وسيلة، ومثل ذلك أيضا كل فعل يكون هدفنا فيه تنمية الإنسان وتحقيق كماله واستمرار وجوده كتعليم الناس ومعالجة المرضى وتوفير فرص العمل الشريف للجميع على حد سواء.

أخلاق المنفعة Utilitarianism

أخلاق المنفعة مذهب أخلاقي يرى أن الخير هو المنفعة، وقد ظهر هذا المذهب في بريطانيا على يد مفكر اسمه جيرمي بنتام (1748م – 1832م)، وأرسى دعائمه المفكر جون ستيوارت مل (1806م – 1873م)، وقد أجرى مفكرون لاحقون تعديلات وإضافات عليه.

ويرى أصحاب هذا المذهب أن المنفعة هي الحصول على اللذات والابتعاد عن الآلام وهذه هي السعادة في نظرهم، وأنه يجب أن تكون المنفعة (أي تحقيق اللذة وتجنب الألم) غاية كل سلوك إنساني، وغاية واجبة لكل تشريع قانوني. ويرون أن للأفعال درجات أخلاقية متفاوتة، بعضها أعلى وبعضها أدنى، ومعيار تحديد درجة أخلاقية الفعل هو مقدار اللذة والألم، فالفعل الذي يحقق لذة أكثر وألماً أقل أعلى أخلاقياً من الفعل الذي يحقق لذة أقل وألماً أكثر.

وهناك أنواع من اللذات الفردية، كالحصول على المال، واللذات الأدبية أو المعنوية، كالمديح أو الحصول على الشهرة، واللذات السياسية كالحصول على وظيفة أو منصب في الدولة، واللذات النفسية كراحة الضمير والطمأنينة.

حاول بنتام وضع معيار لقياس درجة اللذة وكميتها، لكنه لم ينجح، لأن اللذة ليست أمراً مادياً خالصاً، وقياس مثل هذه الأمور عمل صعب.

أما جون ستيوارت مل فقد أكّد وجوب الاهتمام بمنفعة الآخرين ولذّاتهم كجماعة، فاهتم بالمنفعة العامة، وقدمها على المنفعة الفردية منطلقاً من مبدأ لديه يقول: تحقيق اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، مخالفاً بنتام الذي كان يعطي الأهمية للمنفعة الفردية على منفعة الجماعة.

وقد تطور مذهب المنفعة حديثاً فانقسم إلى اتجاهين:

الأول اتجاه الفعل النفعي **Act Utilitarianism** ويهتم بالمنفعة الناتجة عن فعل بعينه. والآخر اتجاه القاعدة النفعية **Rule Utilitarianism** ويهتم بالمنفعة الناتجة عن تطبيق قواعد يلتزم بها الجميع، فهي تهتم بمنفعة المجموع ووضع قواعد لها.

ومن أبرز الانتقادات الموجهة لمذهب المنفعة أنها تهتم بالنتيجة وتهمل الدوافع والنوايا.

ثالثاً: الأخلاق الدينية

المقصود بالدين هنا هو الدين السماوي المنزّل من الله والمبلّغ بوساطة سله إلى الناس.

والمقصود بالأخلاق الدينية جملة القواعد والمبادئ والتوجيهات والأوامر والنواهي التي وردت في الدين، والتي يطلب من الناس تطبيقها وممارستها في سلوكهم وتعاملهم في الحياة مع الله ومع الآخرين ومع الأشياء، فالأخلاق الدينية التي نقصدها هنا مصدرها الله سبحانه وتعالى.

والأخلاق المرتبطة بالأديان السماوية المعروفة: اليهودية والمسيحية والإسلام؛ متشابهة في كثير من الأسس التي تقوم عليها، وسيقتصر حديثنا على نموذج واحد منها هو الأخلاق الدينية الإسلامية.

- الأخلاق الدينية الإسلامية

الأخلاق الإسلامية مرتبطة بالإسلام متمثلاً في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فمنه تستمد أسسها ومفهومها للخير والمعيار الذي تضعه لتمييز الخير من الشر.

- أسس الأخلاق الإسلامية

تقوم الأخلاق الإسلامية على أساس رئيس هو العقيدة الإسلامية، التي تضمنت تصوراً لحقيقة الإنسان وصلته بخالقه والغاية التي خلق من أجلها.

ومعلوم أن جميع أصول العقيدة الإسلامية ترجع إلى أصل واحد هو الإيمان بوجود الله الواحد، لأن الله بين لنا بقية أصول العقيدة وطلب منا الإيمان بها، فلا غرابة أن نجد جميع

الأسس التي تقوم عليها الأخلاق الإسلامية مرتبطة بهذا الأصل.

ويمكن أن نحدد هذه الأسس في الآتي:

- الإيمان بوجود الله سبحانه وتعالى الواحد الأحد خالق الإنسان وخالق كل شيء. قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [غافر: 62].
- ما دام أن الله خالق كل شيء؛ فكل شيء يجب أن يطيع الله ويخضع له ولا يعصيه أو يخالفه، وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا المعنى مستخدماً لفظة "يسجد" التي تعني الطاعة والخضوع وعدم المخالفة، فالإنسان حين يسجد لله سبحانه وتعالى يعبّر عن طاعته وخضوع وعدم مخالفته له سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا ﴾[الرعد: 15]، وقال أيضاً: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾[النحل: 49].
- ما دام أن الله خالق كل شيء بما في ذلك الإنسان، فيجب على الإنسان أن يطيع الله ويخضع له ولا يعصيه أو يخالفه، وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا المعنى بلفظ "العبادة"، وتعني الطاعة والخضوع والتذلل، وعبادة الإنسان لله هي طاعته والخضوع له والتذلل إليه وعدم مخالفته أو عصيانه؛ قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ ﴾[الأنعام: 102].
- عبادة الإنسان لله سبحانه وتعالى هي الغاية التي من أجلها خلق الله الإنسان، قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝ ﴾[الذاريات: 56] وعبادة الإنسان لله أمر قضاه الله قبل خلق الإنسان، قال تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء: 23].
- ما دامت عبادة الله هي الغاية التي من أجلها خُلق الإنسان، فإن كل أفعال الإنسان بلا استثناء يجب أن تحقق العبادة لله. فلا يجوز أن يكون في أفعاله ما يبعده عن تحقيق هذه

الغاية، وقد أكد الله سبحانه وتعالى هذا المعنى في آية كريمة جامعة وهي قوله تعالى:
﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ ﴾[الأنعام: 162].

- مفهوم الخير في الأخلاق الإسلامية

يتحقق خير الإنسان وسعادته وفقاً للأخلاق الإسلامية إذا حقق الغاية التي من أجلها خلق، وهي عبادة الله الواحد الذي لا شريك له، أما الإعراض عن عبادة الله فتؤدي إلى الشقاء، قال تعالى مبيناً هذا المعنى: قال تعالى: ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا ﴾[طه: 123-124] وهكذا يرتبط مفهوم الخير في الأخلاق الإسلامية ارتباطاً وثيقاً بمفهوم العبادة، بحيث يمكن إيجاز مفهوم الخير بقولنا: الخير هو عبادة الله.

ما دام الخير هو العبادة، فإننا بحاجة لتوضيح معنى العبادة فنقول: إن كل أفعال الإنسان يجب أن تكون عبادة لله سبحانه وتعالى.

ومن أفعال الإنسان ما يظهر للآخرين فيشاهد أو يسمع كالأفعال الظاهرة المعروفة، ومنها ما لا يظهر ولا يشاهده الآخرون كالأفعال الباطنة، وتسمى أيضاً أفعال القلوب مثل النيّة، أو التقوى، أو الحسد أو النفاق أو الخوف أو الرجاء.

وهناك أقوال باطنة يقولها الإنسان في نفسه لا يسمعها أحد غيره وتسمى حديث النفس، فقد تحدثه نفسه بأمر فيه خير أو أمر فيه شر.

فإذا كان الإنسان في أفعاله وأقواله الظاهرة والباطنة متبّعاً ما أمر به الله سبحانه وتعالى ومبتعداً عما نهى عنه، فإنها تكون عبادة لله.

وهكذا لا يقتصر مفهوم العبادة على المعنى الخاص؛ أي القيام بالشعائر المعروفة كالصلاة والصيام والزكاة والحج وغيرها، ففعل هذه الأمور عبادة، لكن المعنى العام للعبادة شامل لكل ما يصدر عن الإنسان من قول أو فعل ظاهراً كان أم باطناً تقوم به صاحبه طاعة لله وطلباً لرضاه.

والفعل أو القول يكون خيراً وعبادة إذا نوى صاحبه (أو قصد) وعن إدراك تام، أن يفعل ما يفعل أو يجتنب ما يجتنب طاعة لله، أما إذا فعل الإنسان فعلاً ظاهره طاعة لله لكن

قصده ونيّته ليست كذلك؛ فإنه لا يُعدُّ فعل خير فيكون رياءً أو نفاقاً، وهذا ما أكده الحديث الشريف المعروف: إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى.

الخير: مصادر معرفته ومعاييره

اختلف المفكرون في المصدر الذي يرجع إليه لمعرفة الخير، الأمر الذي ترتب عليه اختلافهم في تحديد معيار الخير الذي يحكمون وفقاً له على الأفعال الإنسانية بالخير والشر. وستتعرف فيما يأتي أهم مصادر معرفة الخير ومعاييره، وذلك بتصنيفها إلى ثلاثة اتجاهات عامة، هي الاتجاه العقلي، والاتجاه التجريبي، والاتجاه الديني.

- الاتجاه العقلي في معرفة الخير

يضم هذا الاتجاه العام اتجاهات فرعية عديدة لكنها تشترك جميعاً في القول: بأن مصدر معرفة الخير وتحديد معياره وهو العقل الإنساني، وأن هذا العقل ينطوي على مبادئ أو قوانين فطرية أخلاقية تجعله قادراً على التمييز بين الخير والشر.

ويرى أصحاب الاتجاه العقلي أن العقل يستطيع في ضوء مبادئه الأخلاقية الفطرية أن يحدد الخير ويميزه عن الشر.

فمثلاً، حق الإنسان في الحياة مبدأ عقلي أخلاقي فطري، وكذلك حقه في الاحترام والكرامة. ففي ضوء المبدأ الأول يكون كل فعل يؤدي إلى مساعدة الآخرين على الحياة (مثل إطعام الجائع الفقير) خيراً، وكل فعل فيه اعتداء على حياة الآخرين أو يضر بحياتهم (كالتعذيب أو سرقة أموال الناس) شراً.

وهكذا يكون كل فعل فيه احترام وتكريم للآخرين خير، وكل فعل فيه احتقار أو إساءة للآخرين شر.

أبرز ممثلي الاتجاه العقلي في معرفة الخير

من أبرز ممثلي هذا الاتجاه عند الغربيين في العصور الحديثة الفيلسوف الألماني إمانويل كانت Kant (انظر رأيه في الأخلاق فيما تقدم).

أما عند المفكرين المسلمين فتعدّ فرقة المعتزلة من أبرز ممثلي هذا الاتجاه[1]. وترى هذه الفرقة أن الله قد زوّد الإنسان بالعقل، وبه تميّز عن سائر الحيوانات؛ والإنسان بعقله قادر على معرفة الخير والشر (أو ما أسماه المعتزلة الحسن والقبح) في الأفعال دون معونة من الشرع، لكن الله أرسل الأنبياء والرسل بالشرائع كي لا يكون للناس على الله حجة، فجاءت الشرائع السماوية موافقة لما يقضي به العقل.

فبّر الوالدين ومساعدة الفقراء والصدق والوفاء والإحسان إلى الجار وما شابه ذلك من أفعال الخير، يستطيع الإنسان بعقله وحده أن يدرك أنها أفعال خير ولو لم تكن عند الناس شرائع سماوية، ومثل ذلك في مضاداتها وما شابهها من أفعال الشر التي يستطيع الإنسان بعقله أن يدرك أنها كذلك ولو لم تكن عند الناس شرائع، فالخير والشر أمران عقليان، والشرائع فيما حددته من الخير والشر توافق أحكام العقل الأخلاقية وتدعمها.

لقد أعلى المعتزلة من شأن العقل، وعُدّوا لذلك ممثلي الاتجاه العقلي بين علماء الكلام المسلمين.

تقييم الاتجاه العقلي في معرفة الخير

لا شك في أن العقل ميزة الإنسان الكبرى، ودونه يصبح الإنسان كالبهائم، لكن الاعتماد بالكلية على العقل في معرفة الخير والشر أمر له سلبياته كما له إيجابياته.

فمن إيجابيات الاعتماد على العقل، أن الذين يحكمونه لا يخضعون لتأثير أهوائهم ورغباتهم وشهواتهم ومصالحهم الخاصة، هذا فضلاً عن وجود نسبة غير قليلة من الناس تنقاد لحكم العقل وترضخ له وتقتنع به وتقبل بأحكامه.

أمّا سلبيات الاعتماد على العقل وحده في معرفة الخير والشر، فترجع إلى أن العقول قد تختلف، واختلافها يرجع في جانب منه إلى تفاوتها فيما نشأت عليه واعتادته، وفي تجاربها وخبراتها، وفي مقدار المعرفة التي اكتسبتها، فعقل العالم غير عقل الجاهل، وعقل الذكي غير

---

[1] المعتزلة فرقة كلامية، أي بحث في علم الكلام، وهو علم عقلي يبحث في العقيدة الإسلامية بالطرق العقلية إثباتاً لأصولها أو دفاعاً عنها ضد خصومها ومنتقديها. مؤسس هذه الفرقة واصل بن عطاء (ت 131هـ/ 748م) وزميله عمرو بن عبيد (ت 140هـ/ 757م)، ومن أعلامها أيضاً إبراهيم النظام (ت 231هـ/ 845م) وأبي الهذيل العلاف (ت 235هـ/ 849م) وغيرهم.

عقل البليد، وعقل الطفل أو المراهق غير عقل الراشد والكبير السن.

ومع أن الاعتماد على العقل خير من الاعتماد على الأهواء والرغبات والشهوات والانقياد وراءها، إلا أن الاعتماد على العقل وحده في معرفة الخير والشر ليس كافياً. لهذا كانت هناك آراء واتجاهات أخرى في معرفة الخير والشر سيأتي بيانها.

- الاتجاه التجريبي في معرفة الخير

يمكن أن نضرب بعض الأمثلة على فهم أصحاب الاتجاه التجريبي للخير فمثلاً حين يعدّ الناس التعاون خيراً والصدق خيراً، فإنهم يصلون إلى ذلك بعد تجارب عديدة قاموا بها ومارسوها في حياتهم، فوجدوا في كل مرة أن تعاون الناس فيه مصلحة لهم فعدّوا التعاون خيراً، وكذلك في حالة الصدق؛ وجدوا في كل مرة أن الصدق يؤدي إلى تحقيق مصالح الناس وعدم ضياع حقوقهم، فعدّوا الصدق خيراً.

ومثل ذلك يقال في السرقة أو الكذب أو الغش أو الاعتداء على الآخرين، إذ وجد الناس من تجاربهم العملية أن هذه الأمور تحقق لهم ألماً وضرراً أو مضايقة فعدوها شراً.

وهكذا يرى هذا الاتجاه أن مفهوم الخير وتحديده ينشأ لدى الإنسان نتيجة لتجاربه وخبراته في الحياة، فهناك أفعال يقوم بها الإنسان يجد بعد التجربة الفعلية أنها ملائمة لحياته، كأن تحقق له لذة أو منفعة ما، فيعدها خيراً، وأما الأفعال الأخرى التي يجد الإنسان بعد التجربة العملية أنها غير ملائمة لحياته، وتحقق له ألماً أو مضايقة أو ضرراً ما، فيعدها شراً.

من الجدير بالعلم أن أخلاق المنفعة التي تقدم ذكرها هي نموذج للاتجاه التجريبي في معرفة الخير.

وستعرف هنا آراء ممثل آخر للاتجاه التجريبي في معرفة الخير، وهو المفكر توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679م)[1].

---

(1) توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679م) فيلسوف بريطاني، اشتهر بتأييده للمذهب المادي الذي لا يرى في الوجود إلا المادة فقط، وينكر وجود أي شيء روحي. كما اشتهر بنظريته في العقد الاجتماعي، ونظرته المتشائمة إلى طبيعة الإنسان التي عبر عنها بعبارته المشهورة: الإنسان ذئب لأخيه الإنسان. من كتبه المشهورة كتاب اجتماعي سياسي بعنوان: التنين.

يرى توماس هوبز أن الناس قد توصلوا نتيجة حياتهم الاجتماعية وتجاربهم فيها إلى وضع قوانين تحرم الفعل الضار وتبيح الفعل النافع، فتوصلوا إلى أنه يجب أن يكون للآباء سلطة على الأبناء، وأن تلتزم الزوجات بالوفاء لأزواجهن، وأن على الفرد أن يحترم المواثيق وغير ذلك مما فيه نفع للناس، دون أن يتلقوا إرشاداً من مصدر آخر خارج نطاق تجاربهم في حياتهم الاجتماعية.

- تقييم الاتجاه التجريبي في معرفة الخير

لا شك في أن تجارب الإنسان وخبراته المختلفة في الحياة مصدر كبير مهم لاكتساب المعرفة، فالناس يقولون عن الحياة إنها المدرسة الكبرى، ولذلك لا نستطيع إهمال تجاربهم وخبراتهم فيما تعارفوا عليه من الخير والفضائل أو من الشر والرذائل، ويسمّى هذا العرف.

والعرف مصدر مهم من مصادر التشريع حين لا يكون لدينا نص قانوني أو تشريع مكتوب.

لكن هل يمكن أن تكون تجارب الناس هي المرجع الوحيد لمعرفة الخير وتحديده؟ إنه على الرغم مما فيها من جوانب نافعة لا يمكن الاعتماد عليها وحدها، والسبب في ذلك يرجع إلى أمور عدة من ضمنها أن تجارب الأفراد ليست متشابهة تمام التشابه، بل إن تجارب الأمم وأعرافها التي تحدد عن طريقها الخير والشر ليست متشابهة كذلك، فلكل أمة أعرافها المختلفة عن غيرها كثيراً أو قليلاً.

وبالتالي فإنه يختلف ما فيه لذة أو ألم وما فيه مصلحة أو منفعة بالنسبة للأفراد، كما يختلف بالنسبة للمجتمعات.

- الاتجاه الديني في معرفة الخير

المقصود بالدين – كما أشرنا فيما تقدم – هو الدين السماوي الذي مصدره الله سبحانه وتعالى.

وأصحاب هذا الاتجاه هم المؤمنون بالأديان السماوية، ويرون أن ما ورد في الدين من أوامر ينبغي فعلها هو الخير، وأن ما نهى عنه الدين هو الشر، وذلك لأن الله الذي خلق الإنسان هو مصدر الدين وما فيه من أوامر ونواهي، وهو وحده الذي يعرف حقيقة الإنسان

على الوجه الأكمل، وبالتالي فهو وحده الذي يعرف ما يحقق له الخير والشر. ونورد فيما يلي مثالاً على الاتجاه الديني في معرفة الخير هو الخير في الأخلاق الإسلامية.

الخير في الأخلاق الإسلامية

يرتبط الخير في الأخلاق الإسلامية بمفهوم الخير لدى الاتجاه الديني الذي أوضحناه آنفاً، فالخير في الأخلاق الإسلامية هو كل فعل أو قول نقوم به طاعة لله سبحانه وتعالى وطلباً لرضاه، وذلك بتنفيذ أوامره وعدم فعل ما نهى عن فعله، ومن ثم فإن على الإنسان أن يعرف الأوامر والنواهي الواردة في الإسلام ثم يلتزم بها لكي تكون أفعاله أفعالاً أخلاقية.

ولكن هل كل ما يفعله الناس محدد بأوامر ونواهٍ؟ أم أن هناك أموراً لا يوجد بشأنها أمر أو نهي؟

والواقع أن الإسلام تضمن أوامر ونواه، لكنه أشار إلى صنف ثالث من الأفعال لم يأمر بفعلها ولا نهى عن تركها، بل ترك فعلها أو عدم فعلها لتقدير الإنسان وظروفه وإرادته، وقد أطلق عليها المباحث (أو المباح).

هذه الأمور – وفقاً للأخلاق الإسلامية – تدخل في دائرة الخير ولا تدخل في دائرة الشر، فكل مباح خير سواء فعلناه أم تركناه، ويقع قدر كبير جداً من أفعالنا في هذه الدائرة.

مثل ذلك ألوان الملابس التي نرتديها، واختيار أحد الأطعمة وترك غيره، وطريقة بناء مساكننا وتأثيث بيوتنا واستخدام الوسائل التي تسهل أمور حياتنا كالهاتف والسيارات والطائرات وغير ذلك.

يجدر التنبيه إلى أننا حين نفعل أو نترك أمراً مباحاً نكون مطيعين لله غير مخالفين لأوامره، لأن الله طلب منا أن نتعامل مع مثل هذه الأمور كما نشاء، أي ترك لنا الحرية في أن نفعلها أو نتركها، وهذا هو السبب في اعتبار الأمور المباحة خيراً.

تقييم الاتجاه الديني في معرفة الخير

يقوم الاتجاه الديني في معرفة الخير على الإيمان بالله سبحانه وتعالى وأن الله يريد من أوامره ونواهيه خير الناس في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ولذلك نجد أصحاب الاتجاه الديني يطبقون أوامر الله ويلتزمون بها لأنها من عند الله اللطيف بعباده، كما أنهم متفقون في معرفة

الخير وتحديده، على خلاف أصحاب الاتجاهين العقلي والتجريبي اللذين لديهم اختلافات كثيرة، وهذه ميزة إيجابية لا نجدها في غير هذا الاتجاه، وقد أكدها الله سبحانه وتعالى في قوله الكريم. قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [النساء: 82].

إذا أخذنا الإسلام كنموذج للاتجاه الديني في معرفة الخير؛ نجد أن الإسلام لا ينكر دور العقل، ولا تجارب الناس في حياتهم، بل يقبل بأحكامهما في الخير والشر بشرط عدم تعارضها مع مبادئ الإسلام وقواعده الأساسية وبشرط تحقيقها لمقاصد الشريعة، ولهذا فإن الاتجاه الديني الإسلامي في معرفة الخير يتضمن ما في الاتجاهات الأخرى من إيجابيات وفيه زيادة عليها، وبالتالي كان تحديده للخير أكمل التحديدات، وكانت أخلاقه أكمل الأخلاق.

الإلزام الخلقي ومصادره

يملك الإنسان استعداداً لفعل الخير والشر، ولكن الإنسان يسير على قواعد الخير ويراعي مبادئه بنفسه بإرادته واختياره على فعل الخير واجتناب الشر.

فما هي القوة التي تؤثر في إرادة الإنسان فتوجهها نحو الخير وتجعلها تختاره؟ بلفظ آخر: ما الذي يجعل الإنسان ملتزماً بفعل الخير؟ هناك أكثر من جواب عن هذه التساؤلات:

- هناك من يرى أن فعل الخير يحقق السعادة للإنسان، وبما أن كل إنسان محتاج للسعادة، فإن الحاجة إلى السعادة هي التي تلزم الإنسان بفعل الخير وتجعله يختاره.
- هناك من يرى أن الإنسان العاقل يهتم بتكميل ذاته، وفعل الخير وممارسة الفضائل تجعل الإنسان أكثر كمالاً، ولذلك كانت رغبة الإنسان واهتمامه بتكميل ذاته تلزمه الخير وتجعله يختاره.
- هناك من يرى أن عقل الإنسان هو الذي يلزمه فعل الخير ويجعله يختاره.
- هناك من يرى أن الإنسان يملك ملكة معينة تسمى الضمير، ويقوم الضمير بدور الرقيب الداخلي على أفعال الإنسان إذ يلزمه على أفعال الخير ويجعله يختاره ويمنعه من فعل الشر.
- هناك من يرى أن الإنسان يعيش في مجتمع، وهذا المجتمع يمارس عليه ضغطاً اجتماعياً

حيث يفرض عليه أنواعاً معيناً من السلوك يعتبرها المجتمع خيراً وعليه ألاّ يخالفها، فسلطان المجتمع هو الذي يلزم الإنسان فعل الخير ويجعله يختاره.

- هناك من يرى أن القوانين والتشريعات السائدة في المجتمع هي التي تلزم الإنسان فعل الخير وتجعله يختاره.
- أخيراً هناك الإلزام الديني، الذي يقوم على إيمان الإنسان بأن طاعة الله هي الخير، وأن الله يرى الإنسان وإن كان الإنسان لا يراه ويراقب كل أفعاله، وأنه سيرجع إلى الله ليحاسبه على أفعاله إن خيراً فخيراً وإن شراً فشراً. فالإيمان بالله وثوابه وعقابه هو الذي يلزم الإنسان بفعل الخير ويجعله يختاره.

هذه هي أبرز الإجابات عن القوة التي تؤثر على إرادة الإنسان وتلزمه بفعل الخير.

- **مناقشة الآراء في مصادر الإلزام الخلقي**

هذه الآراء التي تقدم ذكرها موجودة، وكلها مارسها الناس قديماً وحديثاً، ولا شك أن المتأمل لهذه الآراء تأملاً بعيداً عن التعصب المسبق لرأي معين، سيجد في كل منها قدراً من المعقولية وجانباً من الصواب يتفاوت كثيراً أو قليلاً تبعاً لما يتصوره معقولاً وصواباً، لكنه في المقابل سيجد أن لا أحد منها يمكن أن يفسر جميع حالات الالتزام الأخلاقي التي يمارسها الناس في المجتمعات والأحوال المختلفة.

وهنا تبرز الحاجة إلى البحث عن أفضل الآراء التي يمكن أن تبين أكمل المصادر وأقواها في جعلنا نلتزم بفعل الخير واجتناب الشر.

سنناقش هذه المعايير واحداً واحداً، كما يأتي:

بالنسبة للرأي الذي يقول إن الحاجة إلى السعادة هي مصدر الإلزام الحقيقي، نقول: قد يتفق الناس على القول بأن السعادة هي غاية كل إنسان، ولكنهم لم يتفقوا على مفهوم السعادة وما الذي يجعل المرء سعيداً؛ هل هي اللذات؟ أم الثروة والثراء؟ أم الجاه والسلطان؟ أم اكتساب العلم؟ أو التقرب من الله؟ أم هو شيء غير هذه؟ والواقع أن بعض هذه الأمور قد لا تتحقق للإنسان إذا فعل الخير، ثم إن بعض الناس قد يرفض كل هذه الأمور.

ومع ذلك لا نستطيع إنكار أن تكون الحاجة إلى السعادة مصدر إلزام عند بعض الناس وفي بعض الحالات، فمثلاً حب الجاه قد يلزم الإنسان فعل الخير.

أما بالنسبة للرأي الذي يقول إن رغبة الإنسان في تكميل ذاته تلزمه فعل الخير، نقول: إن هذه الرغبة تكون ملزمة عند من يرى أن فعل الخير يكمل الإنسان ويسمو به، أما عند من لا يرى ذلك فإن مثل هذه الرغبة لا تكون ملزمة له بفعل الخير، فمثلاً قد يرى البعض أن الكمال يكون بالثروة أو بالسلطة، فمثل هؤلاء لن تكون الرغبة في تكميل الذات مصدر إلزام خلقي لهم.

بالنسبة للرأي الذي يقول إن عقل الإنسان هو الذي يلزمه فعل الخير، نقول: مما لا شك فيه أن للعقل دور كبير وهام في الإلزام الخلقي، والعقل موجود دائماً ويظهر في كل أفعال الإنسان، لكن العقل قد يبرّر للإنسان في بعض الأحيان فعل الشر ويزينّه له فيلزمه، لا بفعل الخير، وإنما بفعل الشر.

أما الرأي الذي يقول إن الضمير هو الذي يلزمنا فعل الخير، نقول: لا شك في وجود هذه الملكة المسمّاة بالضمير، والبعض يدمجها مع العقل، ولا شك في أن الضمير والحاجة إلى الشعور براحة الضمير هي في أحيان كثيرة مصدر إلزام خلقي، لكننا نقول هنا أيضاً: إن البيئة والتنشئة الاجتماعية تؤثر في تشكيل الضمير، وإن هناك الكثير من الناس الذين لا يشعرون بوجود الضمير ولا يكترثون له فضلاً عن كون أحكامه ليست واحدة عند الجميع.

وللرأي الذي يقول إن سلطان المجتمع هو الذي يلزم الإنسان فعل الخير، نقول: لا شك أن للمجتمع سلطانه وقوته الضاغطة على الأفراد لاحترام قيمه وأخلاقه وجعلهم يلتزمون بالخير الذي يقرره، لكننا نشاهد دائماً الكثير من الناس الذين لا يهتمون بسلطان المجتمع ويتمردون على أخلاقه وأعرافه ويعتبرون أن هذا التمرد خيراً وشجاعة. فضلاً عن أن الأعراف والعادات تختلف من مجتمع لآخر، فقد يجيز مجتمع فعلاً ما بينما يرفضه آخر.

وبالنسبة للرأي الذي يقول إن القوانين والتشريعات هي التي تلزم الإنسان فعل الخير نقول: لا شك أن للقوانين قوة ملزمة، لكنها ملزمة للإنسان من خارجه، وقد لا يكون الناس مقتنعين بأن القوانين خير فيميلون إلى الالتفاف عليها أو عدم تطبيقها، خصوصاً إذا

أمكنهم الإفلات من دائرة القانون وعقوباته، وما أكثر الذين يحتالون على القوانين كالذي يفعله الكثيرون للتهرب من دفع الضرائب التي فرضها القانون.

أخيراً نصل إلى الرأي الذي يرى أن الإيمان بالله هو مصدر الإلزام الخلقي، فنقول: إذا كان الإنسان مؤمناً بالله فإن هذا الإيمان سيكون مصدراً قوياً وفعالاً للالتزام بفعل الخير، ذلك أن الإيمان بالله سبحانه وتعالى لا يتم إلا بفعل الخير الذي أوضحنا فيما تقدم أنه عند أصحاب الاتجاه الديني، طاعة الله وعبادته، فالأمران - الإيمان وفعل الخير - متلازمان من الناحية العملية وإن كان الإيمان أسبق من الناحية المنطقية، فلا فعل خير بلا إيمان ولا إيمان بلا فعل الخير.

ولو أخذنا الإيمان بالله كما هو في الإسلام، لوجدنا أنه بالفعل مصدر فعّال وقوي للإلزام الخلقي، لأن الإيمان بالله لا يتم إلا بتنفيذ الأعمال الصالحة التي هي الخير والتي هي الأعمال التي أمر الله سبحانه بفعلها، ولذلك قرن الله الإيمان بالعمل الصالح في العديد جداً من آيات القرآن الكريم، ولك أن تتأمل قول الله سبحانه وتعالى في سورة العصر قال تعالى: ﴿ وَٱلْعَصْرِ ۝١ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣ ﴾[العصر: 1-3].

وهنا يجدر التنبيه إلى أمر هام وهو أن الإيمان بالله من حيث هو مصدر للإلزام الأخلاقي يتضمن كل المصادر الأخرى التي سبق ذكرها وزيادة، وهذه الزيادة ليست موجودة في أي من هذه المصادر.

الإيمان بالله يعني الالتزام بالتشريع الإلهي والقوانين التي وضعها الله للناس، والإيمان بالله وطاعته تؤدي إلى تكميل الإنسان وسعادته، كما أن الإيمان بالله يتضمن احترام المجتمع والجماعة بما لا يعصى فيه الله.

والإيمان بالله أمر عقلي ولا يتعارض مع العقل الذي أثبت وجود الله بطرق شتى، كما أن الإيمان بالله يوجد لدى الإنسان ضميراً حياً يقظاً في كل الأحوال، لكون صاحبه يعتقد بمراقبة الله له في كل لحظة.

وهكذا نستطيع القول إن الباحث عن مصدر الإلزام الأخلاقي الأكمل والأفضل والأشمل سيجده في المصدر الديني، أي في الإيمان بالله سبحانه وتعالى.

الفصل السابع

علم الجمال

الفصل السابع

علــم الجمـــال

تمهيد

يزخر الكون الذي يحيط بنا بموجودات طبيعية لا حصر لها، وبمنجزات ومصنوعات إنسانية، ننظر إليها ونتأملها فتثير فينا إحساساً خاصاً، ومتعة معينة، ولـذة مختلفـة عـن جميـع اللذات الحسية، وقد وضع لها الإنسان اسماً خاصاً يميزها عن المتع واللذات الأخرى فسماها المتعة الجمالية واللذة الجمالية، والمتعة الفنية، والتجربة الجمالية والتجربة الفنية.

ويصاحب هذا الإحساس الخاص وهذه المتعة المتميزة – في أغلب الأحيان – إطلاق أحكام معينة تتعلق بالموضوع الذي آثار في النفس هذا الإحساس وهذه المتعـة، فيقـال: هـذا شيء جميل أو منظر جميل، أو لوحة فنية جميلة أو قصر جميل أو سيارة جميلة ... الخ، بـل قـد تكون في أحكامنا درجات متفاوتة، كأن نقول: جميل جداً، ورائع، وجمال أخاذ، ومنظر بديع، وغير ذلك من الأحكام المشابهة التي يحاول الإنسان من خلالها أن يعبر بشكل أو بـآخر عـن درجة المتعة الجمالية التي أحس بها مطلق الحكم.

لا يقتصر الشعور بهذا الإحساس الخاص وهذه المتعـة المتميـزة علـى إدراكنـا واتصـالنا بالأشياء المادية من موجودات طبيعية (مثل السـماء الصـافية، والبحـر والنهـر والخضـرة ومنظـر الشروق والغروب ... الخ) أو موجودات من صنع الإنسان (مثل لوحة فنية، وأداة معينة، وبنـاء معماري، وقطعة أثاث ... الخ)، وإنما يمتد ليشمل أفعالاً أخرى لا توصـف بأنهـا أشـياء ماديـة مثل: الكلام الجميل، شعراً أو نثراً، وأعمال البطولة والتضحية، والشـجاعة والعفـة، والفضـائل الخلقية، وكذلك أفعال كالصبر الذي يكون جميلاً، والشجاعة والعفة، والفضائل الخلقية، وكذلك أفعال كالصبر الذي يكون جمـيلاً، والهجـر الـذي يكـون جمـيلاً (ورد وصـف هـذين السـلوكين بالجمال في القرآن الكريم)، فالمتأمل في هذه الأفعال يحس بهذه المتعة واللذة المتميزة.

هذه الموضوعات التي تولد في الإنسان مثل هذا الشعور وهذه المتعة وصـفها النـاس بالجمال، وقالوا عنها إنها جميلة، وجاء الفلاسفة يحـاولون معرفـة حقيقـة الجمـال وصـفات

الشيء الجميل والإحساس بالجمال والأحكام الجمالية التي نطلقها، فأثاروا عدداً من التساؤلات الرئيسة شكلت الإجابات عنها مبحثاً فلسفياً خاصاً أطلق عليه علم الجمال، وأحياناً فلسفة الجمال، وأخذ جانب الجمال في المنجزات الإنسانية حيزاً كبيراً من هذه الفلسفة وسمّي الجزء الذي يعالج هذا الجانب بـ فلسفة الفن، باعتبار أن المنجزات الإنسانية التي تثير فينا هذه المتعة الخاصة واللذة المتميزة هي ما يسمى بـ الفنون، أو الفنون الجميلة.

لقد لاحظ المفكرون والفلاسفة منذ القديم وحتى وقتنا الحاضر أننا نربط خبرتنا الجمالية - أي إحساسنا الخاص باللذة والمتعة الخاصة عند إدراكنا للأشياء الجميلة - بأحكام معينة، هي أحكام قيمة (أو قيمية)، لارتباطها بقيمة معينة نقدرها لهذا الشيء الذي حكمنا عليه بأنه جميل، لكن هذا الحكم لا صلة له في الغالب بالأمور العملية في حياتنا أو المنافع المادية، فكأنه حكم منزه عن الغرض سوى غرض المتعة غير الحسية أو الفنية نفسها.

لعل هذا التمهيد قرّبنا من تحديد أبرز الأسئلة التي يطرحها مبحث علم الجمال، والتي يحاول تقديم الإجابات عنها، ونوردها فيما يلي:

- ما هي طبيعة الخبرة الجمالية؟ وما الصفات الجوهرية التي تميزها عن خبراتنا الأخرى؟
- ما هي حقيقة أحكامنا الجمالية على الأشياء؟ أهي راجعة إلى خصائص في الشيء تجعلنا نحكم بأنه جميل، أم هي انعكاس لذواتنا ومشاعرنا نحو هذا الشيء؟ أم هي مزيج من الجانبين؟
- ما هو الشيء الجميل؟ وما خصائصه وصفاته الرئيسة؟
- ما المقصود بالفن أو العمل الفني؟
- ما أبرز النظريات في تفسير الفن؟
- ما أهمية الفن بعامة؟ وهل له دور في حياتنا؟

سننهي هذا الفصل بفقرة عن الجمال والإسلام نبرز فيها موقف الإسلام من الجمال بصورة عامة.

هذه أبرز التساؤلات التي تطرح في مبحث علم الجمال وليست كلها، وسنحاول في هذا الفصل توضيحها بصورة عامة ملائمة لمقام المدخل إلى الفلسفة.

يحسن التنبيه هنا إلى أن مبحث علم الجمال أصبح مبحثاً فلسفياً مستقلاً على أيدي بعض الفلاسفة الألمان، أبرزهم أليكساندر باوجارتن Alexander Baumgarten (ت 1762م) وإمانويل كانت I. Kant (ت 1804م)، لكن مناقشة موضوع الجمال وجد عند الفلاسفة منذ أيام أفلاطون (ت 348ق.م) حيث كان الموضوع يناقش ضمن مباحث الوجود أو الأخلاق أو المعرفة وأحياناً ضمن مباحث المنطق.

طبيعة الخبرة الجمالية

الخبرة الجمالية هي إدراك ذوقي يصاحبه نوع من التأمل الهادئ وإحساس بمتعة خاصة ولذة معينة تختلف عن اللذات الحسية وتتجاوزها، تنتج عن اتصالنا ببعض الموجودات الطبيعية أو الصنعية، ويرافق هذا الإدراك وهذه المتعة الخاصة حكم جمالي على هذه الموجودات (فنقول: جميل، بديع، رائع، ملهم ... الخ) وتكون هذه الخبرة – في العادة والأغلب – غير ذات صلة باهتماماتنا العملية في حياتنا، ومجردة من الغرض النفعي أو اللذة المادية والشهوة العارضة.

هذه الخبرة الجمالية، التي تنتج عن اتصالنا بالأشياء الجميلة الطبيعية والصنعية، هي في جوهرها تأثر وانفعال أكثر منها فعل وتأثير، ومصدر هذا التأثر والانفعال هو الشيء الجميل ابتداءً.

وفي تمييز الخبرة الجمالية والإحساس بالجمال عن غيره من الخبرات وغيرها من أنواع الإحساسات؛ يمكن ذكر الصفات الآتية للخبرة الجمالية:

- يرافق الخبرة الجمالية لذة ومتعة صافية لا يصاحبها ألم ولا يعقبها أيضاً.
- تولد هذه اللذة ميلاً وحباً نحو موضوع هذه الخبرة، أي نحو الشيء الجميل، وهي محبة كما لاحظ أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) غير مرتبطة بمنفعة أو إحسان أو حظ ينال من وراء الشيء الجميل، وإنما هو محبوب لذاته، "فكل جمال محبوب عند مدرك الجمال، وذلك لعين الجمال، لأن إدراك الجمال فيه عين اللذة، [وهذه] اللذة محبوبة لذاتها لا لغيرها"[1].

---

[1] الغزالي، إحياء علوم الدين، الربع الرابع، كتاب المحبة، ص298.

- هذه الخبرة ذوقية، فهي تجربة يحس بها صاحبها وحده، ومشاعره فيها لا يشاركه فيها غيره، فإذا توجه عدد من الأفراد بحواسهم وتأملهم نحو موضوع بعينه، فإن خبراتهم الجمالية لا تكون متطابقة في جملتها، وإن اشتركوا جميعاً في أحد عناصر الخبرة الجمالية، وهو الحكم الجمالي.
- يترتب على هذه الخبرة الجمالية الذوقية إصدار حكم جمالي على الموضوع الذي ولّد هذه الخبرة الجمالية وهو الحكم بكونه جميلاً.
- لا يوجد قواعد صارمة كقواعد الأخلاق والمعرفة العلمية تخضع لها هذه التجربة، ويصعب تقييمها في ضوء معايير المنطق، ومع ذلك فقد تتفق الخبرات الجمالية في جانب الأحكام التي تصدر عن أصحابها.
- هذه الخبرة الجمالية – بالرغم من طابعها الفردي الذوقي – قابلة للتهذيب والارتقاء بها وصقلها، وذلك من خلال التدريب على تأمل الموضوعات الواضحة الجمال، أي النماذج الجمالية التي يتفق على جمالها الأكثرية العظمى إن لم يكن الجميع.

الأحكام الجمالية والجميل

نتحدث هنا عن الأحكام الجمالية التي نطلقها على الشيء الجميل في سياق خبرتنا الجمالية، لذا سنصل الكلام عن الأحكام الجمالية بالجميل، إذ هي حكم عليه.

الأحكام الجمالية هي آخر عناصر الخبرة الجمالية – من ناحية الترتيب المنطقي لهذه العناصر، إن جاز ذلك – فالحكم الجمالي نطلقه على الشيء الجميل بعد الاتصال به وحدوث رد فعل شعوري شخصي تجاه هذا الشيء، بل وبعد الشعور باللذة الخاصة والمتعة الجمالية – المشار إليها فيما تقدم.

ويمكن تحديد بعض الصفات الخاصة بالأحكام الجمالية، من ذلك:

- لا يتم إصدار الحكم الجمالي دون الاتصال بالشيء موضوع الحكم، أي الشيء الجميل، فلا يمكننا إصدار حكم على شيء ما بناءً على أحكام أناس آخرين عليه، فلا بد لي حتى أصدر حكماً جمالياً أن أدرك الشيء موضوع الحكم، وهذا يختلف عن الحكم على صواب معلومة علمية أو الحكم على فعل ما بأنه أخلاقي.

- الحكم الجمالي يأتي في الجانب الأكبر منه كرد فعل لما يشعر به صاحب الحكم تجاه موضوع الحكم (الشيء الجميل)، فيصدر حكمه الجمالي بعد شعوره الخاص، الذي أشرنا إلى أنه ينطوي على لذة خاصة.
- هذا الشعور هو أمر ذاتي، وإحساس خاص، لهذا يمكن أن يكون الحكم الجمالي الصادر عن شخص ما مطابقاً لشعوره، وربما يكون غير مطابق ويكون في الحكم تكلف أو ادعاء، وهي أمور قد تكتشف من قبل الآخرين، لكنها على العموم يصعب كشفها، لأنها أمور ذاتية.
- عدم وجود قواعد للحكم الجمالي يمكن الاستعانة بها بصورة موضوعية في إصدار أحكامنا الجمالية، ويقول بهذا الرأي فلاسفة كثر منهم ديفيد هيوم D.Hume وإمانويل كانت I. Kant، حيث يرون أنه لا يمكن إيجاد قواعد لأحكامنا الجمالية.

وبالرغم من كثرة أصحاب هذا الرأي، إلا أن بعض الفلاسفة حاولوا وضع قواعد تعين المرء على إصدار الأحكام الجمالية، مثل محاولة أحد الفلاسفة المعاصرين، وهو بيردزلي Beardsley (ت 1982م)؛ وهناك من رأى وجود نوع من القواعد للحكم الجمالي، لكنه من الصعب الوصول إليها أو تحديدها، ويبقى الرأي الأكثر شيوعاً في هذه المسألة هو القول بعدم وجود قواعد متفق عليها تضبط الأحكام الجمالية.

على أن عدم وجود هذه القواعد لا يعني أننا لا نستطيع تبرير أحكامنا البتة، إذ يمكن للشخص الذي يطلق حكماً بجمال شيء ما أن يعطي تبريراً لهذا الحكم، كأن يبرر جمال الشيء بالتناسق أو التوازن أو تمام مطابقته للأصل الذي يحاكيه (في حالة بعض الفنون) أو غير ذلك من التبريرات، لكن الأمر يظل ذاتياً، إذ لا تصل هذه التبريرات لدرجة كونها قواعد موضوعية يتفق عليها الجميع؛ وهذه الصفة مرتبطة بصفة أخرى، وهي:

- التذوق الشخصي، فالحكم الجمالي في جانب منه هو نوع من التذوق الشخصي لجمال الشيء الذي نتأمله ونحكم عليه، وقد يكون التذوق الجمالي نوعاً من الملكة الخاصة التي تظهر فعاليتها ودورها في إصدار الأحكام الجمالية عند البعض بصورة أكثر مما لدى البعض الآخر، فمما لا شك فيه أن ميزة التذوق الشخصي هذه تظهر بوضوح – بشكل عام – لدى نقاد الفنون في مجالاته المختلفة، حيث يتمتع هؤلاء في الأغلب بقدرة أكبر على

التذوق الشخصي، الذي يساعد في إصدار جمالية أكثر وضوحاً ودقة، مما لدى الأفراد الذين يملكون درجة أدنى من التذوق.

هذه أبرز الصفات التي توجد في أحكامنا على الأشياء بأنها جميلة، وهذا يقودنا إلى الحديث عن الجميل: ما هو الشيء الجميل؟ ما أنواعه؟ ما هي الآراء في حقيقته؟

يمكن القول بأن الجميل هو موضوع ما (طبيعي أو صنعي) يولّد لدينا خبرة جمالية عند اتصالنا به (راجع ما قيل آنفاً عن الخبرة الجمالية).

فإذا كان ما يميز الجميل من غير الجميل من الموضوعات هو قدرته على توليد الخبرة الجمالية لدينا، فإن السؤال الذي طرح فيما يخص توضيح طبيعة الجميل هو: هل توليد الجميل لهذه الخبرة الجمالية يرجع إلى صفات موضوعية قائمة في الشيء الجميل؟ أم أن ذلك يرجع إلى إثارة الجميل لما في ذات الشخص صاحب الخبرة من وعي جمالي؟ فيكون الجميل موضوعاً يرتد جماله إلى وعي في ذات المدرك؟

هذان موقفان في تحديد طبيعة الجميل: الموقف الموضوعي، والموقف الذاتي.

1- الموقف الموضوعي وحججه

يرى أصحاب هذا الموقف أن الجمال والأحكام الجمالية والخبرة الجمالية بعامة ترجع إلى إدراكنا لصفات معينة قائمة في الشيء الجميل، ووجودها فيه هو وجود مستقل عن ذات الشخص المدرك، وهو الذي يرجع إليه إصدار الأحكام الجمالية؛ ويدعم أصحاب هذا الموقف رأيهم ببعض الحجج، منها أنه يمكن ذكر بعض هذه الصفات وتحديدها في الشيء الجميل، مثل: التوازن، الوحدة، التناسق، التماثل وسط التنوع، إلى غير ذلك من الأوصاف التي تقال في تبرير جمال موضوع ما؛ كما يرى أصحاب هذا الموقف أن الصفات الجمالية هي صفات فريدة ومن طبيعة خاصة ولا يمكن ردها إلى الصفات الأخرى غير الجمالية.

وحتى الذين يرون أن الشيء الجميل هو الذي تحققت فيه الصفات التي تجعله في الصورة الأكمل اللائقة به؛ فإنهم يعدون من أصحاب هذا الموقف لأن الجمال في النهاية يرجع إلى صفات قائمة في الشيء الجميل، مستقلة عن إدراكنا وذواتنا.

2- الموقف الذاتي وحججه

يرى أصحاب هذا الموقف أن الصفات الجمالية ليست كامنة في الشيء الجميل، وأن ما يجعل للشيء صفة جمالية هو أنه يولّد لدينا رد فعل معين، هو هذه الخبرة الجمالية، ويسلّم معظم الذاتيين بأنه يمكن أن يوجد في الشيء صفات شكلية أو غير جمالية تحدث فينا هذه الخبرة الجمالية، فهذه الصفات دورها إحداث رد الفعل (أي الخبرة الجمالية) لدينا، ورد الفعل هذا يختلف عن هذه الصفات اختلافاً جوهرياً.

إن الجمال عند أصحاب هذا الموقف ليس صفات في الأشياء ذاتها، وإنما هو أمر موجود في العقل المتأمل لها؛ وهذا المعنى عبر عنه الشاعر المعروف إيليا أبو ماضي في قوله:

والذي نفسه بغير جمال لا يرى في الوجود شيئاً جميلاً

من الحجج التي قدمها أصحاب هذا الموقف، حجة ذكرها هيوم D. Hume، وهي الاختلاف الواضح في الخبرة الجمالية بين أفراد المجتمع الواحد وفي المجتمعات ذات الثقافات المختلفة، الأمر الذي يؤدي إلى تنوع أحكامهم الجمالية.

وهذا في نظرهم يؤكد الموقف الذاتي، ويعارض الموقف الموضوعي الذي يرجع الجمال إلى صفات موجودة في الجميل.

هناك حجة أخرى قدمها كانت I. Kant، وهي أن حدوث اللذة الخاصة أو المتعة الجمالية هي جزء أساسي في الخبرة الجمالية، وهذه اللذة هي شعور وليست معرفة عقلية، وهي ترجع إلى الذات وليس لها أي علاقة بالموضوع الذي نحكم عليه بالجمال.

وحجة أخرى قدمها الذاتيون في مقابل حجج الموضوعيين، وهي أن الخبرة الجمالية لا تهتم بالواقع الموضوعي، فليس هناك أهمية في نظر الذاتيين فيما إذا كانت الخبرة الجمالية تصلنا بالواقع أو بالشيء الجميل كما هو فعلاً في الواقع أم لا، المهم في هذه الخبرة هو أن نصل إلى علاقات مع الأشياء الجميلة تثمر لنا هذه الخبرة الجمالية، فهناك فرق في السياق الجمالي بين الأشياء كما هي في الواقع الفعلي والصورة التي تبدو لنا فيها.

وهناك موقف يكاد يكون وسطاً بين الموقفين، وهو ذلك الموقف الذي يؤكد على الجانب الذاتي في الخبرة الجمالية مع القول بوجود صفات ما في الشيء تتيح للإنسان أن يبرر

حكمه الجمالي وخبرته الجمالية الذاتية، فكأن هذه الصفات تقربنا من موقف الموضوعيين بعض القرب، لكن ذلك لا يعني موافقة الموضوعيين موافقة تامة.

الفن والعمل الفني وفلسفة الفن

تشير كلمة فن إلى موضوع أنجزه الإنسان، يولد الاتصال به فينا متعة خاصة ولذة جمالية، أي يوجد خبرة جمالية.

والموضوعات التي أنجزها الإنسان وأطلق عليها اسم الفن، متنوعة وعديدة، وقد ازدادت هذه الموضوعات مع تقدم الإنسانية عصراً بعد آخر، فهناك الشعر والخطابة، والرسم، والنحت، والموسيقي، والعمارة، والزخرفة، والخط أو الكتابة، وغيرها؛ وقد تشعبت هذه الموضوعات الفنية أو المجالات الفنية في عصرنا الحاضر إلى حد كبير.

هذا التنوع في مجالات الفن جعل وضع تعريف لمصطلح الفن أمراً ليس يسيراً، لكن الذي يجعل وضع تعريف جامع مانع للفن أكثر صعوبة هو عدم تحديد المبدأ أو المعيار الذي نميز به العمل الفني من العمل غير الفني.

ومن أجل حل هذه الصعوبة من الناحية العملية، وضع أحد فلاسفة علم الجمال وهو ج. ديكي G. Dickie (ت 1964م) ما يمكن أن نعتبره شبيهاً بالتعريف الإجرائي، عرضه من خلال نظريته التي سماها النظرية المؤسسية Institutional Theory، وترى هذه النظرية أن عملاً ما يمكن وصفه بأنه عمل فني إذا وجد واحد على الأقل من العاملين البارزين والمعروفين في مجال الفن وصفه بهذا الوصف. فإذا كنا أمام عمل، ما ولم نجد من أهل الاختصاص في مجال الفن أحداً وصفه بأنه عمل فني، فإنه لا يعد عندئذ عملاً فنياً. هذا الرأي تعرض لمناقشات عديدة بعضها يؤديها والآخر يعارضها، ومع ذلك فإن مثل هذا التعريف قد يساعد في بعض الإجراءات لتصنيف أعمال مختلفة نعد بعضها فني والآخر غير فني، فنحن هنا نرجع إلى رأي الخبير والثقة برأيه وحكمه دون أن نطلب منه تحديد المبدأ أو المعيار الذي استخدمه في التمييز بين الفن وغيره.

إن الحديث عن تعريف للفن والعمل الفني، والمناقشات التي تدور حول هاتين الفكرتين، وكذلك الكلام عن أشكال الفن المختلفة ومعرفة العنصر المشترك بينها، وتحليل

المفاهيم العقلية التي نستخدمها في فهم حقيقة العمل الفني، والنظريات التي وضعت لتفسير طبيعة الفن والخبرة الجمالية المرتبطة بإدراك عمل فني معين؛ هذه كلها وموضوعات أخرى فرعية متصلة بها تشكل المبحث الفلسفي المسمى فلسفة الفن، والذي يعده غالبية الفلاسفة جزءاً من عمل الجمال.

ستتحدث فيما يلي عن أبرز النظريات العامة في فلسفة الفن والتي تتعرض للبحث في الأسئلة التي أشرنا إليها آنفاً.

أبرز النظريات في فلسفة الفن

أشرنا في مواضع مختلفة من هذا الكتاب إلى أن غاية النظرية بشكل عام هو تفسير الظاهرة أو الموضوع الذي تتصدى النظرية له.

وحين تحدثنا آنفاً عن تعريف للفن أشرنا إلى الصعوبة في وضع تعريف جامع مانع للفن يعبر عن حقيقة الفنون كلها، ولذلك وجدت تعريفات عديدة جاء كل منها ضمن نظرية معينة من النظريات في فلسفة الفن، ولا يعد أي من هذه النظريات التعبير الوحيد عن حقيقة الفن أو التفسير النهائي له.

وفيما يلي توضيح لأبرز هذه النظريات:

- **نظرية المحاكاة** Mimetic Theory.

تعد هذه النظرية من أقدم النظريات في تفسير الفن حيث قال بها كل من أفلاطون وأرسطو من فلاسفة اليونان، وقال بها بعد ذلك كثيرون غيرهم، ومن هؤلاء أبو حامد الغزالي من الفلاسفة المسلمين.

ترى هذه النظرية -بشكل عام- أن الفن ليس إلا محاكاة للطبيعة وأن العمل الفني يكون في أرقى درجاته إذا كان أكثر مطابقة للأصل وهو الطبيعة.

وقد اختلف الفلاسفة الذين قالوا بنظرية المحاكاة في التفاصيل التي قدمها كل منهم، فمثلاً يرى أفلاطون أن العمل الفني يجب أن يحاكي عالم المثل الذي هو عالم الحقيقة.

في حين يرى أرسطو أن العمل الفني يحاكي الموجودات الطبيعية، ويكمل ما لم تكمله الطبيعة، وهو قد يحاكي طبيعة الشيء الداخلية، فهما إذن يشتركان في الفكرة العامة وهي

المحاكاة ويختلفان في تفاصيل المحاكاة.

وقد وسع أصحاب نظرية المحاكاة في الفن مدى المحاكاة ليشمل محاكاة نظام الكون وحركته المتناسقة، كما هو الحال في الموسيقى، بل ومحاكاة الأمور المعنوية كالفضائل، وأيضاً محاكاة الأشياء التي نصفها بأنها قبيحة.

لقد وجهت بعض الانتقادات لهذه النظرية، منها أنها تجعل العمل الفني وسيلة لإدراك الواقع أو نافذة تطل عليه، فارتبطت قيمة العمل الفني بذلك الواقع الذي تحاكيه، وهذا الموقف غير سليم، ذلك أنه ينبغي أن يكون للعمل الفني قيمة وخصائص في ذاته وخاصة به.

- النظرية الصورية (الشكلية) Formal Theory

ترى هذه النظرية أن العمل الفني غير مرتبط ب الواقع ومحاكاته، وإنما يرتبط بالتنظيم المعقد والفريد لعناصر العمل الفني، هذا التنظيم الذي يعبر عنه بالصورة أو الشكل (Form)؛ فالعمل الفني له استقلاله التام عن الواقع أو العالم المتخيل.

ويتصف مفهوم الصورة (الشكل) بالمرونة، حيث يمكن تمييز الخصائص الصورية من غير الصورية للعمل في الفني في كل مجال من مجالات الفن، فالخصائص الصورية في الأدب توضح وتحدد بطريقة مختلفة عنها في الموسيقى أو الرسم.

ويكون تقدير الفن والعمل الفني بحسب هذه النظرية هو في تمييز الصورة الفنية (الشكل الفني) وفي الاستجابة لهذه الصورة، أي حصول الخبرة الفنية.

والواقع أن هذه النظرية لم تسلم من الانتقادات الأساسية، وأحد هذه الانتقادات وجه إلى مفهوم الصورة (الشكل)، حيث لا يوجد تحديد دقيق وحاسم للصفات الصورية التي تميز العمل الفني، بالرغم من أن أصحاب هذه النظرية يستخدمون أحياناً مصطلحات مثل: التوازن، والتماثل من خلال الكثرة، إلا أن هذه المصطلحات ليست جامعة مانعة في مفهومها واستخدامها، إذ يدخل فيها ما ليس له علاقة بالعمل الفني ويخرج منها أحياناً ما له علاقة بالعمل الفني، وقد وصل الأمر ببعض أصحاب هذه النظرية إلى القول تحت وطأة الانتقادات بأن الصورة لا يمكن تعريفها تعريفاً دقيقاً.

ومن الانتقادات الأخرى لهذه النظرية أنها تركز على الجانب الشكلي في العمل الفني على حساب الجانب المضموني الذي تعيره اهتمامها.

- نظرية التعبير Expression Theory

المقصود بالتعبير هنا تعبير الفنان عما يجول في نفسه من أفكار أو مشاعر من خلال العمل الفني، ولهذا كان للتعبير في سياق هذه النظرية، صلة بالعاطفة التي لدى الفنان.

لقد حاولت هذه النظرية التي نشأت في أحضان الحركة الرومانسية[1] في الأدب والشعر؛ أن تحل محل نظرية المحاكاة في تفسير الفن والعمل الفني.

ومن الذين أرسوا قواعد هذه النظرية بندتو كروتشه B.croce (ت 1952م)، فهو يرى أن الفن ناتج من نواتج النشاط الروحي عند الإنسان، وهذا النشاط الروحي يبدأ كحدس، وهو إدراك شامل لموضوعه ومباشر يرجع إلى المعرفة التي لدينا وإلى الخيال، ثم يقوم الفنان بعد ذلك بالتعبير عن هذا الحدس في العمل الفني الذي ينجزه.

والواقع أن كروتشه لا يفصل بين الحدس والتعبير، بل يوحد بينهما في صورة العمل الفني لدرجة يمكن القول عندها بأن رأيه في نظريته التعبيرية يمكن أن يصاغ في المعادلة الآتية:

الفن = الحدس = التعبير

وقد طور هذه النظرية وعرضها بصورة أكثر وضوحاً الفيلسوف الإنجليزي روبن. ج. كولنجوود Robin G.Collingwood (ت 1943م)، الذي نظر إلى التعبير الفني على أنه صورة خاصة من التعبير عن النفس، فالفنان لديه دافع داخلي للتعبير عن نفسه من جانبين:

الأول: هو السعي للتخلص من ضغط الشعور الداخلي الذي يعانيه، فهو ينفس – إن جاز التعبير – عما يحس به من خلال العمل الفني.

الثاني: هو السعي لفهم نفسه، وذلك أيضاً من خلال العمل الفني الذي يمثل تعبيراً عن حالته العقلية، ولكنه تعبير إيحائي ورمزي أشبه بتعبيرنا بالابتسامة عن موقف فكري أو عقلي.

---

[1] الرومانسية Romanticism هي اتجاه عام في الفكر والأدب والفنون بعامة تميز بتغليب العواطف على العقل والميل إلى المغامرة بدلاً من الهدوء والاستقرار، والنزوع إلى المثاليات الخيالية أكثر من النظرة الواقعية، والابتعاد عن المنفعة وازدرائها والارتكاز ف يكل شيء على المعايير الجمالية. انظر كلامنا عن الرومانسية في الفكر الغربي في: علي عبد المعطي (وآخرون)، تطور الفكر الغربي، مكتبة الفلاح، الكويت، 1987، ص ص 330-348.

ويفرق كولنجوود بين المهارة التقنية في العمل الفني وبين الفن في ذاته، وإن عدم التمييز بين هذين الجانبين في العمل الفني يعرضنا للوقوع في أخطاء كالذي وقعت فيه نظرية المحاكاة (النظرية الصورية).

وهذه النظرية تعطي أهمية وأولوية لنظرة الفنان على نظرة المشاهدين للعمل الفني.

لقد قدمت اعتراضات على هذه النظرية، منها أنها تجعل الأعمال الفنية موضوعات عقلية (أو ذهنية) أكثر منها موضوعات موجودة في الواقع (وجودية).

كما وجه انتقاد آخر وهو أن هذه النظرية التعبيرية تجعل نقد الفن والعمل الفني تابعاً لعلم النفس الذي يدرس الحالات النفسية والذهنية، فتنقلنا بذلك من مجال الفن إلى مجال علم النفس.

وأخيراً، قيل عن هذه النظرية أنها تعالج جانباً محدوداً من جوانب الفن، وهو كونه – في جانب منه – تعبيراً عما في نفس الفنان، لكنها لا تعالج الجوانب الأخرى العديدة الداخلة في الفن.

– نظرية الدلالة (اللغة) Semiotic (Language) Theore

هذه النظرية من النظريات الحديثة في الفن، والتي يدور حولها الكثير من النقاش في الوقت الحاضر.

تنظر هذه النظرية إلى الفن باعتباره لغة بالمعنى الواسع، وترى أن يتم تحليل العمل الفني والصور الفنية المختلفة في ضوء مقولات اللغة والمنطق وقواعد دلالات الألفاظ والتراكيب اللغوية.

وترى هذه النظرية أن الفن شبيه باللغة الطبيعية فإذا كانت اللغة نظاماً من الرموز، فإن الفن كذلك نظام رمزي مستقل، وليس هذا الوصف وصفاً مجازياً للفن، بل هو حقيقي، ومن هنا أمكن تطبيق مقولات ومبادئ التحليل اللغوي والمنطقي للغة على الفن.

ويوافق على مفهوم الدلالة في الفن البنيويون، وما بعد البنيويين والتفكيكيين في نظرياتهم الأدبية، حيث طعّموا علوم اللغة الحديثة ونظريات التحليل الفلسفية بدراساتهم الأدبية، وتبدو الصرامة على نظرية الدلالة في الفن؛ إذ إنها تقدم تفسيراً دقيقاً

للفن من نوع معين.

ومع ذلك فهناك من يرفض هذه النظرية من فلاسفة الفن، أمثال هؤلاء الذين يتعاطفون مع آراء كانت Kant وهيوم Hume، من القائلين بالموقف الذاتي، وعدم إمكان وضع قواعد موضوعية للعمل الفني (راجع الموقف الذاتي وحججه فيما تقدم).

قيمة الفن وأهميته

طرح فلاسفة الفن هذا الموضوع للتساؤل: ما هي القيمة التي ينطوي عليها الفن؟ ومعظم نظريات الفن تفترض وجود قيمة ما للفن، وهي تحاول أن تبينها لنا.

لقد فرّق العديد من فلاسفة الفن بين الشيء النافع والشيء الجميل، والشيء الذي يحقق لنا تسلية ما والشيء الجميل، وكان الشيء الجميل يوضع دائماً في درجة أعلى، أو تجعل له قيمة أعلى من هذه الأشياء.

لكن الذين تشككوا في وجود قيمة للفن استندوا في ذلك إلى صلة الفن باللذة والخيال واللعب، وتحرره من قواعد العقل والمنافع العملية.

لقد لاحظ أفلاطون قديماً أن انشغالنا بالفن يضعف وعينا بالحقيقة، وقد يضر بالأخلاق في بعض الحالات، وكان أفلاطون يميز باستمرار بين الفن الجيّد وبين الفن الرديء، وهو ذلك لا يحاكي الحقيقة.

ومعظم النقاش حول أهمية الفن ترجع إلى السؤال الآتي: هل الفن غاية في حد ذاته؟ أم هو وسيلة لتحقيق غاية ما؟ وقد طرح هذا السؤال بصيغة أخرى هي: هل نمارس الفن للفن؟ أم نمارس الفن للحياة؟.

هناك من يرى أنه لا ينبغي أن نسأل عن قيمة للفن غير قيمة الفن في ذاته من حيث هو عمل يحقق لنا متعة جمالية ولذة خاصة فحسب، فلا ينبغي أن يكون للفن منفعة ما في أي جانب من جوانب الحياة، كالجانب الأخلاقي أو التربوي أو السياسي أو غير ذلك.

إن قيمة العمل الفني كامنة في العمل الفني ذاته وليس كامنة أو مرتبطة بأي وظيفة أخرى يمكن أن يؤديها؛ فإذا تم إنجاز العمل الفني انتهى عندها المطلوب من الفن.

إن الفن عالم خاص بذاته له مجاله الخاص وعواطفه وانفعالاته الخاصة، إن الفن من

أجل الفن وحسب.

وهناك من يرى غير ذلك، فالفن عندهم للحياة، وله أهمية لأنه يقوم بدور ما في الحياة الإنسانية، قد يكون هذا الدور تربوياً وقد يكون أخلاقياً يساعد على ترسيخ القيم والفضائل في نفوس الناس والأفراد، وقد يكون سياسياً لدعم قضية وطنية أو حق سياسي.

وقد يكون هذا الدور مجرد تحقيق متعة ولذة فنية ترتاح لها النفس، وتشبع لدى الإنسان حاجة نفسية معينة، هي بالضرورة حاجة غير مادية، لكنها حاجة أساسية كما يراها البعض.

إن الفن عندهم وسيلة لتحقيق غاية ما في حياتنا، ومن هذه الغاية يستمد الفن جانباً من أهميته وقيمته، فلا يوجد شيء اسمه: الفن للفن فحسب، إنما الفن من أجل الحياة.

وبالرغم من وجود هذين الرأيين المتقابلين والواقعين على طرفي نقيض، نجد أن الفن بعامة – في ضوء ما يجري في الواقع الفعلي – هو في الجانب الأكبر منه منسجم مع الرأي القائل بأن الفن للحياة، فهو يستخدم بالفعل لتحقيق غايات تربوية وغايات أخلاقية وغايات اجتماعية وسياسية، كما يستخدم لغايات ترفيهية لمجرد الترفيه والتسلية، وأيضاً لغايات مجردة عن المنافع المادية في هذه الحياة وهي غايات أقرب إلى إشباع حاجات روحية كامنة في النفس ربما تجسد نوعاً من الشوق نحو مجهول عظيم، كما نلمحه عند فيلسوف عظيم مثل أبي حامد الغزالي (ت 505هـ).

هذا الواقع الممارس بالفعل في مجال الفن قد جمع بصورة عملية بين الموقفين السابقين في النظر إلى قيمة الفن وأهميته.

على أنه يحسن التنبه إلى أن الغاية التي يمكن أن نطلب من الفن تحقيقها في حياتنا؛ لا تعني أن تقييم العمل الفني وتحديد أهميته وقيمته هي رهن مدى تحقيقه لهذه الغاية فحسب، لكن العديد من نقاد الفن لا يهملون هذا الجانب في نقدهم وتقييمهم للأعمال الفنية.

الجمال والإسلام

ربما يستغرب البعض إقحام هذا العنوان في سياق بحث فلسفي عن الجمال، والحق أن ذلك لا ينبغي أن يكون مستغرباً إذا كنا في الفلسفة نبحث عن الحقيقة، وقد لوحظ أن

الإسلام لم يغفل عن موضوع الجمال، فنبه إليه بعامة وعلى مظاهره المتعددة في الطبيعة والكون وفي الأفعال الإنسانية إلى درجة تلفت انتباه الباحث.

إن بيان موقف الإسلام من موضوع الجمال يستحق أن يكون مجال دراسة فلسفية لاستخراج ما يمكن أن يثري جهد الإنسان في البحث عن حقيقة الجمال ويعمق نظرتنا إلى طبيعته.

إن الباحث في التراث الفكري الإسلامي يجد أن فلاسفة المسلمين مثل الفارابي والغزالي ونقاد الأدب بعامة قد بحثوا في هذا الموضوع ووصلوا إلى نتائج جديرة بالتقدير، ولهم نظريات لا تقل عن النظريات الحديثة – إن لم تتفوق عليها – ولا يزال المجال بطبيعة الحال مفتوحاً أمام الباحثين في هذا الميدان.

لقد نبه القرآن الكريم إلى ظاهرة الجمال في الكون والطبيعة وفي جزئيات الموجودات، قال تعالى: ﴿ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾[المؤمنون:14]، وقال تعالى: ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴾[السجدة:7]، والحسن لفظ مرادف للجمال، فكل مخلوق من جماد أو نبات أو حيوان بما في ذلك الإنسان هو مخلوق جميل له جماله الخاص به، فالإنسان خلقه الله في أحسن تقويم، وجعل صورته صورة جميلة حسنة، وزين الله السماء لتكون جميلة في أعين الناظرين لها، قال تعالى: ﴿ إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ (٦) ﴾[الصافات: 6]، وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ (١٦) ﴾[الحجر: 16]؛ والأرض كذلك مليئة بمظاهر الجمال، قال تعالى: ﴿ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٧) ﴾ [ق: 7] أي حسن المظهر من الأزواج كلها نبات وأحياء، وكذلك الحدائق الجميلة، قال تعالى: ﴿ فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ ﴾[النمل: 60]، فكل ما على الأرض زينة المقصود بها هو الإنسان ضمن خطة الابتلاء الإلهية قال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (٧) ﴾[الكهف: 7]، وواضح هنا أنه مطلوب من الإنسان موقف ما وعمل حسن تجاه هذا الجمال وهذه الزينة التي نسميها جمال الطبيعة. وفي الأنعام للإنسان فوائد واضحة، وفيها متعة جمالية له، قال تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ

﴿ ... ﴾ [النحل: 6]، وهي زينة أيضا قال تعالى: ﴿ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٨ ﴾ [النحل: 8].

كما نبّه القرآن الكريم إلى موضوعات أخرى للجمال على الإنسان أن ينظر فيها ويهتم بها، وهي الأفعال التي يريد الله منها أن تكون جميلة بجانب الغرض الذي تؤديه، فالصبر مطلوب من الإنسان في مواجهة صعوبات الحياة ومصائبها.

لكن هناك الصبر الجميل الهادئ الذي يخلو من السخط والتشكي حتى بين الإنسان ونفسه، فسيدنا يعقوب حين أبلغه أبناؤه أن الذئب أكل أخاهم يوسف قال الله تعالى على لسانه: ﴿ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ وَٱللَّهُ ٱلْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ۝١٨ ﴾ [يوسف: 18]، ففي مواجهة هذه المصيبة الكبيرة لا يأخذ هذا النبي نفسه بالصبر فحسب، بل بالصبر الجميل؛ ومثل ذلك ورد في وصف الصفح والهجر والتسريح (الطّلاق)، قال تعالى: ﴿ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ ۝٨٥ ﴾ [الحجر: 85]، وقال تعالى: ﴿ وَٱهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا ۝١٠ ﴾ [المزمل: 10]، وقال تعالى أيضا على لسان رسولنا محمد عليه الصلاة والسلام مخاطبا أزواجه: ﴿ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ۝٢٨ ﴾ [الأحزاب: 28].

هذا التنبيه من القرآن الكريم إلى مظاهر الجمال العديدة وأنها أنواع مختلفة يعج بها هذا الكون وأنها موجودة في بعض الأفعال الإنسانية؛ يفهم منه أن ظاهرة الجمال بحاجة إلى دراسة وبحث حتى يتم فهم هذه الظاهرة على أوفى وجه ممكن.

والحق أن كلام القرآن الكريم وما ورد في السنة النبوية الشريفة حول الجمال والحسن والزينة والبهجة وما ورد في الحديث النبوي الشريف: "إن الله جميل يحب الجمال".

يفهم من ذلك كله أن الإسلام انطوى على توجيه نحو تربية جمالية يكون الإنسان فيها من جهة متذوقاً للجمال، ومن جهة أخرى منتجاً له في أفعاله التي عليه أن يتقنها ويحسنها سواء أكانت إنجازاً لعمل مادي، أم لعمل يدخل في نطاق التعامل الأخلاقي الظاهري والقلبي، كالحلم والصفح وكظم الغيظ؛ وكذلك مثل الشكر والصبر والرضا وما شابهها من أعمال القلوب.

هكذا نجد أن الجمال في النظرة الإسلامية يحيط بالإنسان من كل جانب ويملأ عليه حياته كلها، وليس دور الإنسان فيه دور المتلقّي المنفعل فحسب، بل دوره فيه دور إيجابي حين يشارك في فعل الجميل وصنعه.

الفصل الثامن

فلسفة العلم

الفصل الثامن

فلسفة العلم

تمهيد:

أشرنا في القسم الأول[1] إلى أن فلسفة العلم هي أحد موضوعات البحث الفلسفي التي ظهرت متأخرة في العصر الحديث كمبحث فلسفي مستقل يمثل الجسر الذي سدّ الفجوة التي حدثت بين الفلسفة والعلوم بعد استقلال هذه العلوم عن الفلسفة.

وفلسفة العلم – كما يفيده اسمها – بحث فلسفي موضوعه العلم بعامة أي العلوم المختلفة، وهذا الفهم صحيح كبداية لتحديد موضوعات فلسفة العلم وتقديم فكرة واضحة عنها.

يمكننا القول بصورة عامة إن فلسفة العلم هي بحث فلسفي في العلم ذاته، أي من حيث هو علم فحسب بغض النظر عن آثاره المختلفة، أخلاقية أو اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية.

ولأن العلم ليس علماً واحداً، وإنما هناك في الواقع الفعلي علوماً متعددة، فإن فلسفة العلم يطلق عليها أيضاً اسم فلسفة العلوم، على أساس أن لكل علم طبيعة مختلفة كثيراً أو قليلاً عن العلوم الأخرى، فعلم الفيزياء يختلف عن الكيمياء وعن علوم الحياة وعن الرياضيات، وكذلك يختلف عن علم النفس وعلم الاجتماع والعلوم الدينية وبقية العلوم.

كل واحد من هذه مختلف عن الآخر في موضوعه وطبيعة هذا الموضوع، لكن هذا الاختلاف الذي أدى إلى أن يكون لكل علم فلسفته الخاصة به (فلسفة الفيزياء، فلسفة علوم الحياة، فلسفة التاريخ ... الخ)، لا يمنع أن تكون هناك أسئلة عامة ومشتركة تطرح في كل واحدة من فلسفات العلم هذه، وتكون الإجابة عنها في كل علم بما يلائم طبيعة هذا العلم الجزئي.

---

(1) راجع فيما تقدم الموضوعين: موضوعات البحث الفلسفي، والعلاقة بين الفلسفة والعلم تاريخياً.

وعليه، ستتعرض في هذا الفصل إلى مثل هذه الأسئلة العامة التي تطرح في فلسفة العلم، والتي يهتم بالإجابة عنها المشتغلون بفلسفة العلم كل في مجال العلم الذي يتفلسف حوله.

ولعله من الملائم فيما نرى أن نذكر، قبل الشروع في بيان هذه الأسئلة العامة، بأن كل ما يدخل من كلام في فلسفة العلم، الأسئلة منه والأجوبة، هو كلام عن العلم وليس كلاماً في العلم؛ وهذا الكلام عن العلم أطلق عليه فلسفة العلم اسم اللغة الشارحة أو اللغة البعدية Meta – Language، وهي كلام يهتم بشرح الكلام العلمي الخالص الذي يعبر عن مضمون العلم ومفاهيمه وفرضياته وقوانينه ونظرياته... الخ، أما الكلام الذي يعبر عن مضمون العلم سميّ اللغة الشيئية أو اللغة الموضوعية.

لكن هذه اللغة الشارحة – كما أشرنا آنفاً – لا تتعرض للآثار الناتجة عن العلم وتطبيقاته، وإنما تحلل وتنقد وتوضح العلم ذاته ولغته التي تعبر عن مضامينه.

ننتقل بعد هذا التمهيد إلى طرح الأسئلة العامة الرئيسة التي يعالجها الباحثون في فلسفة العلم (فلاسفة العلم)، والإشارة الموجزة إلى الإجابات المختلفة المقدمة عنها، وذلك بغية تكوين فكرة تأسيسية واضحة عن مبحث فلسفة العلم.

مفهوم العلم وخصائص المعرفة العلمية

أول هذه الأسئلة هو السؤال عن ماهيّة العلم، أي ما هو العلم؟ ما مفهومه أو تعريفه؟ هذا السؤال يقود إلى السؤال عن خصائص العلم، أو خصائص المعرفة العلمية، وبيان ما يميّز المعرفة العلمية عن المعرفة غير العلمية، كالخرافات والأساطير (التي كانت سائدة في الحياة الفكرية لدى العديد من الشعوب في الحضارات القديمة، والتي لا تزال بقاياها موجودة حتى يومنا هذا)، وكذلك ما يميزها عن المعرفة الدينية وما يوجد بينهما من اتفاق واختلاف، وأيضاً ما يميزها عن المعرفة الفلسفية، وما يوجد بينهما من اتفاق واختلاف.

في الإجابة عن هذه التساؤلات نقول: إن لفظ علم في الاستخدام يشير إلى معنيين: معنى خاص يقتصر على العلوم الطبيعية والرياضية، وهذا ما يتبادر لأذهان الكثيرين في هذا العصر، حيث احتلت هذه العلوم مكانة كبيرة في الحياة الفكرية وفي حضارة هذا العصر،

وخصصت في الجامعات كليات خاصة تهتم بهذه العلوم سميت كليات العلوم، فترسخ في الأذهان أن هذه هي العلوم فحسب.

والمعنى الآخر هو المعنى العام الذي يشير إلى جميع العلوم: الطبيعية والرياضية والإنسانية، وتحت هذا المعنى تدخل جميع العلوم الاجتماعية والإنسانية كعلوم التاريخ واللغة والشريعة والإدارة والسياسة والاقتصاد بجانب العلوم الطبيعية والرياضية.

ونحن هنا نستخدم لفظ العلم بالمعنى العام الذي يشير إلى جميع العلوم المتداولة والمعترف بها (لا يدخل هنا علم التنجيم والسحر وما شابه، فهي ليست علوماً وغير معترف بها في دوائر أهل العم).

أما تعريف العلم، فهناك من عرّفه بالاستناد إلى تحديد موضوعه، وهناك من عرّفه بالاستناد إلى المنهج الرئيس المستخدم فيه، وهناك من عرفه إجرائياً بذكر أنواعه أو أمثلته.

على أن فلاسفة العلم لاحظوا عدداً من الخصائص التي تميز المعرفة العلمية عن المعرفة غير العلمية، وحاولوا حصر هذه الصفات وشرحها، مفضلين هذه الطريقة على وضع تعريف موجز للعلم قد لا يكون معبراً عن حقيقة العلم وماهيته من كل الجوانب.

ولا بأس أن نذكر أبرز هذه الخصائص مع توضيح موجز لكل منها فيما يلي:

1- وجود منهج في البحث ثم السير عليه للوصول إلى المعرفة العلمية.

يكاد يكون هناك إجماع بين العلماء على أن العلم ليس تصورات خيالية يصل إليها العالم أو الباحث كيفما اتفق؛ وإنما لا بد أن يكون العالم أو الباحث قد سار على منهج سليم في بحثه متنقلاً فيه خطوة بعد أخرى وفق إجراءات سليمة وضوابط معترف بها حتى وصل إلى المعرفة الجديدة التي قدمها للناس على أنها علم.

إن تقديم معلومات عن موضوع من الموضوعات دون استخدام منهج سليم في الوصول إلى هذه المعلومات لا يجعل هذه المعلومات معرفة علمية داخلة تحت اسم العلم.

لقد تأكدت منذ أزمان قديمة في تاريخ العلم، أهمية وجود منهج في البحث من أجل الوصول إلى المعرفة الجديدة الصادقة، أي المعرفة العلمية، وكذلك من أجل تقييم هذه المعرفة واختبار صدقها، ومن أجل تقدم العلم بصورة عامة.

2- إمكان اختبار الصدق:

هذه الخاصية مرتبطة بالخاصية السابقة إلى حدّ كبير، ذلك أن النظر في المنهج الذي سار عليه الباحث أو العالم حتى وصل إلى المعرفة الجديدة يستخدم في التحقق من صدق هذه المعرفة، لكن اختبار صدق معرفة ما لا يقتصر على فحص المنهج فحسب، فقد طوّر العلماء طرقاً لاختبار صدق المعرفة المرشحة لكي تكون معرفة علمية، من ذلك إجراء التجارب التي تكشف عن مطابقة هذه المعرفة للواقع الذي تصفه أو تبحث فيه.

لعل هذه الخاصية أن تكون من أبرز خصائص المعرفة العلمية، ذلك بأن هناك معرفة متاحة للإنسان لا حصر لها، لكنها لا توصف بأنها علمية دائماً، بل الذي يوصف منها بأنه علم أو معرفة علمية هو تلك المعرفة التي تمّ التأكد من صدقها والتثبت من صوابها بالطرق المتعارف عليها لدى العلماء. (راجع ما قلناه عن التفرقة بين المعرفة والعلم في الفصل الخاص بمبحث المعرفة).

إن معرفة – على سبيل المثال – كالتي يعرضها من يسمّون بالمنجمين، حيث يتحدثون عن الحظوظ والنحوس التي تصيب الناس في ضوء حركات النجوم ودورات الأفلاك، لا تعدّ علماً أو معرفة علمية، لأنه لا يمكن حتى الآن التأكد من صدقها بطرق مقنعة ومقبولة لدى العلماء.

ولو افترضنا جدلاً، أنه أمكن إثبات صدقها بطرق مقنعة معقولة، لو حدث هذا، لدخلت هذه المعرفة في حيز العلم وأصبحت معرفة علمية.

3- الدقة في الوصف والصياغة:

لا بدّ أن تكون عبارات اللغة العلمية عبارات دقيقة، ومعنى الدقة هنا أن يكون معنى العبارة العلمية أكثر ما يكون انطباقاً على ما تصفه دون زيادة أو نقصان، وهذا يتأتى للعالم بأكثر من وسيلة، أحدها وأبرزها استخدام الوصف الكمي والابتعاد عن الوصف الكيفي؛ والمقصود بالوصف الكمي استخدام وحدات القياس الملائمة للأمر الذي نصفه، فلا نقول في الكتلة ثقيل وخفيف (هذا وصف كيفي)، بل نقول كتلة هذا الجسم كذا كيلو غراماً (نحدد الرقم)، وفي وصف حرارة الجو في هذا اليوم، لا نقول هذا يوم حار أو بارد أو

معتدل الحرارة (هذه أوصاف كيفية)، بل نقول: درجة الحرارة هذا اليوم هي كذا درجة (لمحدد رقماً)، وهكذا في كل الأوصاف العلمية.

فالوصف الكمي وصف دقيق، له معنى واحد ودلالة واحدة، أما الوصف الكيفي فهو وصف غير دقيق لأنه نسبي ويحتمل أكثر من معنى أو دلالة، فالثقيل ثقيل بالنسبة لما هو أخف منه، لكنه نفسه يكون خفيفاً بالنسبة لما هو أثقل منه، وهكذا.

إن تحقيق الدقة الكمية هو أكثر وضوحاً ويسراً في الرياضيات والعلوم الطبيعية منه في العلوم الإنسانية، التي استعانت بالطرق الإحصائية كي يكون وصفها للظواهر الإنسانية التي تعالجها أكثر دقة.

من وسائل تحقيق الدقة في العلم أن تكون عبارات اللغة المستخدمة واضحة مفهومة لا غموض فيها، فلا تكون العبارة أو القانون تحتمل أكثر من معنى وأكثر من تفسير أو دلالة، مثل هذا يؤدي إلى الإرباك، وهو مخالف لشرط الدقة.

ومما يساعد على تحقيق الدقة بصورة أتم، استخدام الرموز ما أمكن لذلك سبيلاً، بحيث يكون للرمز معنى واحداً لا يتعداه فاستخدام الرموز المحددة المعنى والدلالة يكسب لغة العلم الدقة من جهة ويوفر الجهد والوقت لأن الوصف بالرموز سيكون مختصراً.

4- الموضوعية:

هذه صفة أخرى عامة وهامة في مجال العلم، لذلك يصعب قبول معرفة غير موضوعية تماماً أو لا تتمتع بدرجة عالية من الموضوعية؛ على أنها علم أو معرفة علمية.

والموضوعية Objectivity منسوبة إلى الموضوع، والمقصود هنا موضوع الدراسة الذي نبحث فيه، والموضوعية تعني في سياق العلم أن تكون المعلومات التي نقدمها حول موضوع بحثنا ودراستنا على أنها معرفة علمية، مأخوذة – بشكل مباشر أو غير مباشر – من الموضوع الذي نبحثه هو نفسه، فلا ندخل في وصفنا لموضوع ما أي أثر من آثار الذات، كأهوائنا أو رغباتنا أو ميولنا أو مصالحنا الشخصية أو أفكارنا المسبقة أو اعتقاداتنا الخاصة، ذلك أن فعلاً كهذا يجعل معرفتنا ذاتية، أي نابعة من ذاتنا الفردية الخاصة.

في حين أن غايتنا في العلم والبحث العلمي هي معرفة حقيقة الموضوع الذي نبحث

فيه، والوصول إلى حقيقة الموضوع لا يتم إلا إذا كانت جميع المعلومات أو المعرفة التي نقدمها عن الموضوع مستمدة من الموضوع نفسه فحسب.

تتصل بالموضوعية صفة النزاهة العلمية أو الأمانة العلمية، فهما فرعا الموضوعية أو هي أمور ملازمة لها، فلا تكون أمانة علمية أو نزاهة علمية بدون الموضوعية.

وإن كان وصفا النزاهة أو الأمانة لهما دلالة أخلاقية مرتبطة بنية صاحبها، في حين أن كلمة موضوعية ليست لها هذه الدلالة الأخلاقية، فدلالاتها منهجية أكثر منها أخلاقية.

خلاصة القول إن الوصف الموضوعي المطلوب في العلم يمكن أن يتفق عليه الجميع، ذلك أن مرجعية هذا الوصف هي الموضوع نفسه وليس الأفراد.

5- التعميم:

المقصود بالتعميم هو الوصول إلى حكم ينطبق على عدد من الحالات الفردية أو الجزئية التي يكون بينها أوجه شبه، فيكون الحكم العام معبراً عن أوجه الشبه المشتركة بين هذه الأفراد.

إن القوانين العلمية التي يسعى العلماء إلى اكتشافها هي صيغ عامة أي تعميمات، وبطبيعة الحال، فإن العلماء لا يصلون إلى هذه الأحكام العامة أو القوانين إلا بعد دراسة مستقصية للحالات الفردية العديدة.

وإذا لم يكن الوصول إلى التعميم قد تمّ بمثل هذا الاستقصاء الكافي للحالات الفردية، فإنه يصبح تعميماً غير مقبول ولا يقبل كمعرفة علمية.

إن الوصول إلى التعميم يساعد كثيراً في تحقيق وظائف العلم من تفسير وتنبؤ وتحكم، فحين يكون لدينا قانون ما يبين طبيعة أو حقيقة ظاهرة معينة، مثل الكهرباء، فإننا في ضوء هذا القانون نستطيع تفسير الكثير من الظواهر الكهربائية ونستطيع أن نتنبأ بما سيحدث إذا ما توافرت ظروف معينة، وكذلك نستطيع التحكم في ظاهرة الكهرباء بحيث نحقق بها ما نريده من أغراض.

أما المعرفة بحالات فردية ومحددة، دون تنسيق بينها، فإنها قد تكون خطوة نحو الوصول إلى المعرفة العلمية والتعميم لكنها لا ترقى إلى درجة المعرفة العلمية التامة.

6- ثبات الصدق ونسبيته:

بينت الخاصة الثانية فيما تقدم ضرورة إثبات صدق المعرفة العلمية، فإذا تم هذا الإثبات كانت هذه المعرفة صادقة صدقاً لا يتغير، أي ثابتاً في جميع الأحوال والمناسبات، لأن المعرفة التي تصدق في لحظة محدودة ثم سرعان ما تفقد صدقها لا تُعد علماً أو معرفة علمية.

لكن العلماء أنفسهم - ومعهم فلاسفة العلم - قد لاحظوا أن حقائق العلم وقوانينه قد يأتي وقت ما عليها تحتاج فيه إلى تغيير أو تعديل، لأنها لا تعود قادرة على تفسير بعض الوقائع الجديدة التي لم تكن معروفة من قبل، أو بسبب تقدم المعرفة العلمية واكتشاف المزيد من القوانين العلمية، أو بسبب تطور وسائل الملاحظة والأجهزة العلمية الأكثر تطوراً، فيقوم العلماء عندئذ بتغيير أو تعديل هذه المعرفة السابقة التي كانت تعد صادقة.

إن ثبات صدق المعرفة العلمية هو ثبات في ضوء الظروف والأوضاع وحال العلم في الوقت الذي جرى فيه اختبار صدقها، وتظل هذه المعرفة صادقة في ضوء هذه الظروف نفسها، فإذا جدّ ما يغيّرها أصبحت هذه المعرفة عرضة للتغير أو التعديل. لذا لا نجد اليوم بين العلماء من يقول بأن الحقيقة العلمية صادقة صدقاً مطلقاً وإلى الأبد، وإنما صدقها أو ثبات صدقها هو ثبات نسبي، أي بالنسبة لظروف وأوضاع وأحوال معينة؛ والعلم في تقدمه - كما سنرى في الصفة التالية - يصحّح نفسه باستمرار، فكم من حقائق كانت في وقت ما علمية لا مجال للشك فيها لأنه جرى اختبار صدقها، ثم مع تقدم العلم والأدوات وأجهزة الملاحظة لم تعد صادقة، وكان لا بدّ أن يحلّ غيرها مكانها.

7- اتصال البحث العلمي والتصويب الذاتي:

مسيرة المعرفة الإنسانية طويلة ترجع بداياتها إلى بداية وجوده، والبحث العلمي عملية متواصلة يقوم العلماء في كل عصر بالتعرف على ما وصل إليه العلماء السابقون، ثم يكملوا المسيرة من حيث انتهى أولئك، فلا يوجد بحث علمي يبدأ من مرحلة الصفر المعرفي، فبهذه الطريقة يتواصل البحث العلمي الذي يؤدي في كل يوم إلى معرفة علمية جديدة.

وحتى العلماء الذين غيروا بعض المفاهيم العلمية السابقة تغييراً جذرياً، لم يكن ذلك ممكناً لهم لو كانوا بدأوا من مرحلة الصفر، أو لم يطلّعوا على جهود العلماء السابقين.

على أن العلم، وإن كان اللاحقون من المشتغلين به يعتمدون على جهود السابقين، إلا أن مسيرة العلم الطويلة شهدت وتشهد باستمرار تصويب الأخطاء التي وقع فيها العلماء السابقون، أو إكمال ما قصّروا في معرفة حقيقته، هذا التصويب للعلم الذي يحدث ويتم خلال مسيرة العلم ومن داخل مجال العلم نفسه، أطلق عليه وصف التصويب الذاتي.

إن هذا التصويب في مسيرة العلم الطويلة والمستمرة إلى أن يرث الله الأرض وما عليها، يعكس طبيعة الإنسان المحدودة من جهة، والتي تطمح دوماً إلى الوصول إلى الحقيقة باستمرار من جهة أخرى، كما يجعل الإنسان العالم أكثر تواضعاً كلما كان أكثر علماً، لأنه يدرك أنه كلما تقدم خطوة إلى الأمام، فإن المجاهيل أمامه تزداد، وأنه دوماً بحاجة إلى البحث العلمي، وأن ما وصل إليه من علم قليل.

الأسس والمبادئ التي يقوم عليها العلم

من الأسئلة التي تطرح في مبحث فلسفة العلم السؤال عن الأسس والمبادئ التي يقوم عليها العلم، ذلك أنه لا بد لكل علم من أسس ومبادئ يستند قيامه عليها؛ والملفت للنظر أن العالم في الغالب لا يكترث كثيراً للبحث عن هذه الأسس والمبادئ ولا يناقشها، ذلك أنه ينخرط في الممارسة العلمية من دراسة وبحث أو تعليم، ولا يتعرض لهذه الأمور لأنها تقع خارج حدود العلم.

أما الذي يبحث عن هذه الأسس ويوضحها وينقدها فهو فيلسوف العلم، ذلك أن من خصائص البحث الفلسفي التعمق في البحث الذي يصل إلى أساس الأمر ومبادئه الأولى.

من الأسس والمبادئ التي يقوم عليها العلم بشكل عام التسليم بمبدأ النظام الثابت في الكون بعامة الذي يشمل الظواهر الإنسانية، ذلك أنه لو كان الكون بلا نظام ثابت تسير عليه الظواهر المختلفة، لما كان بالإمكان الوصول إلى القوانين العلمية التي تشكل جوهر المعرفة العلمية.

إن ما يقوم به العلماء من تنبؤات علمية لا تكون ممكنة لو أن نظام الكون والأشياء يتغير في كل وقت، هذه القضية يأخذها العلماء – كما أشرنا آنفاً – قضية مسلماً بها، ولا

يكلّف العالم في العادة نفسه عناء البحث عنها أو فيها.

وهناك مبدأ العلية أو السببية، وهو يقول بأن ما يجري أو يحدث في الكون له علل أو أسباب، وأنه كلما حدثت العلل نتج عنها، أو حدثت المعلولات.

وقد أسهب فلاسفة العلم في مناقشة هذا المبدأ، ووصلوا إلى نتائج فلسفية عميقة في هذه المسألة.

من الأسس التي يقوم عليها العلم، التسليم بأن نطاقه لا يتجاوز ما يدرك بالحواس، سواء أكان ذلك بصورة مباشرة، أي بالحواس مباشرة، أم بصورة غير مباشرة من خلال الاستعانة بالأجهزة المختلفة كالتلسكوب والمجهر وغيرها، أما الظواهر التي لا تدرك بالحواس ولا بمعونة الأجهزة فتظل خارج نطاق البحث العلمي، ولهذا فالنظرة العلمية السائدة هنا تتفق مع المذهب التجريبي في المعرفة (راجع ما قيل عنه في الفصل الخاص بمبحث المعرفة).

تحليل ونقد المفاهيم المستخدمة في العلم

هناك مهمة أخرى تقوم بها فلسفة العلم، وهي تحليل ونقد المفاهيم الرئيسة المستخدمة في العلم، فينظر فيلسوف العلم في هذه المفاهيم ويقارن بينها ويحاول توضيح ما بينها من علاقات، وقد يجد أن بعضها لا حاجة له، أو أن مفاهيم جديدة لا بدّ من إيجادها، ويبين كيف تساعد هذه المفاهيم في جعل العلم بمثابة نسق (نظام) متماسك ومتسق لا تعارض بين أجزائه.

من المفاهيم العامة التي يبحثها فلاسفة العلم مفاهيم مثل: الملاحظة، الفرض (العلمي)، المسلّمات والبديهيات، الاستقراء، الاستنباط، التجربة، الحقيقة العلمية، القانون، النظرية، الواقعة العلمية، الموضوعية، وغيرها من المفاهيم العامة.

وهناك مفاهيم خاصة بكل علم يقوم فيلسوف العلم في ميدانه الخاص بتحليلها ونقدها، مثل مفاهيم المكان والزمان والطاقة والمادة في الفيزياء.

مناهج البحث العلمي

من الأمور الرئيسة التي تعالجها فلسفة العلم قضية مناهج البحث العلمي بعامة، ومناهج البحث الخاصة بكل علم.

إن بيان طبيعة المنهج وأنواع المناهج، والخطوات والإجراءات والضوابط المشتركة بين جميع المناهج، وتلك الخاصة بكل منهج على حدة، هي قضايا رئيسة في فلسفة العلم ولا يقتصر الحديث في فلسفة العلم على النقاط المذكورة آنفاً، إنما يبحث أيضاً عن الأسس التي تستند إليها المناهج المختلفة، والتبريرات الفلسفية التي تدعمها سواء أكانت متصلة بتصور معين للوجود، وتصوّر معين للمعرفة ووسائلها وطبيعتها، أم كانت متصلة بأسس المنطق ومبادئه.

وهذه كلها قضايا فلسفية لا يكترث لها العالم من حيث هو عالم، لكن إطلاع العالم عليها ومشاركته في النقاش حولها يعطي للعالم وعياً أكثر بحقيقة مناهج البحث العلمي، الأمر الذي يزيد من حريته في ممارسة المنهج، ويكسبه القدرة على تطويره أو اكتشاف ما فيه من ثغرات أو نقاط قوة.

ولأهمية مناهج البحث العلمي في الوصول إلى المعرفة العلمية؛ جرى التعامل معها لدى كثيرين من المشتغلين بفلسفة العلم وكأنها موضوع مستقل بذاته، وألّفت فيها كتب عديدة.

ومن الأمور التي تبحث في مسألة مناهج البحث العلمي كذلك، قضية وظيفة المناهج، وصلتها بموضوع العلم الذي تتعلق به وتأثرها بطبيعة هذا الموضوع سواء أكانت مادية أم إنسانية أم صورية، وكذلك صلة المناهج بعقيدة المجتمع وقيمه وأهدافه.

تصنيف العلوم

من المسائل التي تدخل في مجال فلسفة العلم أيضاً، تصنيف العلوم وتقسيماتها، وفي هذا العصر أصبحت الحاجة ماسة أكثر مما كانت عليه في الماضي لتصنيف العلوم، وذلك لكثرة العلوم المستحدثة والعلوم الفرعية المتفرعة عن العلوم الأساسية، بسبب تقدم العلم الهائل وشيوع التخصص الدقيق، إذ لم يعد ممكناً للعالم أن يتابع المعرفة في علم واحد كالفيزياء مثلاً، بل صار لازماً عليه أن يتخصص في فرع من فروع الفيزياء العديدة، وكذلك الحال في جميع العلوم.

ويتصل بمسألة تصنيف العلوم مسألة العلاقة بين العلوم المختلفة وتوضيحها، وبشكل خاص ظهور علوم مشتركة بين أكثر من علم من العلوم، فهناك – على سبيل المثال – الكيمياء الحيوية، مشتركة بين الكيمياء وعلوم الأحياء، وعلم النفس التربوي والهندسة الجينية والفيزياء الطبية وغيرها من العلوم على هذه الشاكلة.

هذه العلاقات وغيرها مما يمكن أن تنشأ بين فروع العلم المختلفة وأقسامها هي من القضايا التي تقوم فلسفة العلم بالنظر فيها وبيانها أو نقدها وتحليلها، الأمر الذي يزيد من وعي العلماء بعلومهم وعلوم زملائهم في العلوم الأخرى.

لغة العلم

من الأسئلة الأخرى التي تبحثها فلسفة العلم، السؤال عن اللغة المناسبة للعلم، أي التعبير عن المعرفة العلمية، لقد حدد فلاسفة العلم بعض المواصفات العامة لهذه اللغة، من ذلك اتصافها بالدقة (سبق شرح معنى الدقة)، وقدرتها على الصياغة العامة (التعميم)، والاختزال؛ أي التعبير عن المطلوب بأوجز صورة ممكنة.

وقد وجد العلماء وفلاسفة العلم أن أفضل لغة يمكن أن تكون أكثر مناسبة للعلم وأكثر تحقيقاً لهذه المواصفات هي الرياضيات، وذلك لاستخدام الرياضيات الرموز المحددة الدلالات بدقة بديلاً عن اللغة العادية، واتصاف الرياضيات بصفة الدقة في معادلاتها وخطواتها ونتائجها، بل إن بعض فلاسفة العلم عدّها اللغة الوحيدة الملائمة للعلم.

ومع أن الكثير من العلوم، وبخاصة العلوم الطبيعية قد لجأت بالفعل إلى لغة الرياضيات لتكون اللغة المعبرة عن نتائج هذه العلوم وقوانينها، إلا أنه لا يمكن الاستغناء نهائياً في مجال العلوم المختلفة – بما فيها العلوم الطبيعية – عن اللغة العادية، لكن يُطلب أن يكون استخدامها استخداماً دقيقاً واضحاً لا غموض فيه.

النظريات العلمية والواقع

هناك أسئلة فلسفية هامة أثارها فلاسفة العلم حول مدى تمثيل النظريات العلمية للواقع الفعلي.

لقد سبق أن تحدثنا عن ثبات الصدق النسبي للعلم وللنظريات العلمية، وأن هذه النظريات قابلة للتغيير والتعديل حينما تكتشف حالات في الواقع الفعلي لا تستطيع تفسيرها؛ إن هذا يعني أن تلك النظرية لم تكوّن تصور الواقع الفعلي التصوير الوافي أو التصوير الصحيح.

ولهذا اعتبر بعض فلاسفة العلم أن النظريات العلمية والمفاهيم التي تنطوي عليها النظريات؛ ليست إلا أدوات تساعدنا في تفسير الواقع والتنبؤ بما يمكن أن يحدث إذا ما توافرت ظروف وأوضاع معينة، لكنها لا ينبغي النظر إليها على أنها تصور الواقع الفعلي للأشياء والظواهر.

على الرغم من وجود وجهة النظر هذه عند عدد من فلاسفة العلم، إلا أن فريقاً آخر – بالرغم من تسليمهم بحجة فريق الأداتيين (الذين يعدّون النظريات أدوات للتفسير والتنبؤ) – يرى أن النظريات العلمية تمثل الواقع الفعلي.

ذلك أن اختبار صدق النظرية قد تم عن طريق الرجوع إلى الواقع الفعلي، ثم إن تطور الأجهزة التي تساعد الإنسان على توسيع مجال ملاحظاته الحسيّة قد يسمح في كثير من الحالات التي تبدو فيها النظرية ومفاهيمها بعيدة عن الواقع أو غير مطابقة له، بأن تثبت وتؤكد أن ما تتحدث عنه النظرية مطابق للواقع الفعلي.

وكما هي عادة الفلاسفة في الاستمرار في طرح التساؤلات نجد أن التساؤلات حول مدى مطابقة المعرفة العلمية بعامة للواقع الفعلي قد طرحت من زاوية أخرى.

لقد ظهر في الفترة الأخيرة مفهوم النموذج العلمي Scienctific Paradigm، والمقصود بالنموذج العلمي الإطار العام الذي يشكل بناء يضم مجموعة النظريات العلمية السائدة والمفاهيم الرئيسة والقوانين التجريبية والوسائل والأدوات المستخدمة في الممارسات العلمية، ويشمل كذلك قائمة أو جدولاً بالمشكلات العلمية التي تنتظر حلولاً، كما يشمل أيضاً الأفكار التي تعدّ معياراً للحلول الناجحة للمشكلات العلمية.

وينشأ طلبة العلم في داخل هذا الإطار ويتعلمون من أساتذتهم كل هذه الأمور المشار إليها، ويقومون ببحوثهم العلمية ضمن حدود هذا الإطار العلمي العام، أي ضمن هذا النموذج العلمي، ويلتزمون بعاداته وأعرافه وضوابطه، ويأتي بعدهم جيل جديد ينشأ

بنفس الطريقة، وهكذا تستمر المسيرة العلمية.

لكن تتبع تاريخ العلم بيّن أن النموذج العلمي الذي يسود في الساحة العلمية لا يستمر سائداً ومهيمناً إلى الأبد، وأنه تأتي أوقات يحدث فيها تغيير جذري على النظريات الأساسية المهيمنة على النموذج العلمي والتي تشكل الركن الأساسي في بنيانه، فيحدث ما يسمى بالثورة العلمية، وينشأ نموذجٍ علمي جديد، له نظرياته الجديدة ومفاهيمه المختلفة وعاداته وأعرافه التي تختلف عما كان في النموذج القديم.

ومن الأمثلة التي تقدم على وجود نموذج قديم حلّ محله نموذج علمي جديد، تلك النظرة القديمة إلى الكون وأن الأرض في مركزه والشمس وبقية كواكب المجموعة الشمسية تدور حولها، والتحول عن هذا النموذج ومفاهيمه ونظرياته ومشكلاته إلى نموذج جديد يرى أن الأرض تدور حول الشمس وأن الشمس هي مركز المجموعة الشمسية؛ في هذا النموذج الجديد صار لدى العلماء نظريات جديدة ومفاهيم جديدة، بل وأعراف وعادات علمية جديدة.

إن فكرة تغيّر النماذج العلمية، وقبل ذلك فكرة تغير النظريات العلمية، طرحت فكرة نسبية المعرفة العلمية في مدى مطابقتها للواقع وأصبحت هذه الفكرة اليوم تجد لها أنصاراً كثيرين من العلماء وفلاسفة العلم، حتى أصبحت إحدى خصائص المعرفة العلمية (راجع ما قيل سابقاً عن هذه الخصائص).

وانعكست هذه النسبية على صفة الموضوعية، (راجع ما قيل سابقاً عن الموضوعية)، ولم تعد الموضوعية نقلاً مطابقاً تمام المطابقة للواقع الفعلي، بل أصبح ينظر إليها على أنها موضوعية نسبية مرتبطة بظروف الملاحظة أو التجربة وبأدواتهما والأجهزة المستخدمة في ذلك، ومرتبطة أيضاً بجملة عناصر النموذج العلمي.

أهمية فلسفة العلم

التساؤل هنا عن أهمية قيام مبحث فلسفي جديد هو فلسفة العلم، وما وظيفته ودوره أو فائدته للعلم وللفلسفة.

أشرنا من البداية إلى أن فلسفة العلم مبحث فلسفي موضوعه العلم، ولهذا فإن غايته وهدفه يدخلان ضمن غايات وأهداف البحث الفلسفي العامة، النظرية والعملية، فالهدف

النظري في مجال فلسفة العلم هي التعرف على حقيقة العلم من كل جوانبها.

أما الهدف العملي فهو معرفة حقيقة الممارسات العلمية والعلم لكي تتم ممارسة العلم بوعي وبصيرة، وليس مجرد تقليد لما يتضمنه النموذج العلمي من عادات وتقاليد وأعراف علمية.

هذه الغاية العملية تنعكس إيجابياً على العلم وعلى الممارسة العلمية، والعلم هو الذي يجني ثمراتها، فحين يكون الباحث العلمي والعالم على وعي بطبيعة العلم، وعلى وعي بمناهج البحث العلمي، وعلى وعي بحقيقة النموذج العلمي الذي نشأ فيه وعلى وعي بطبيعة النظريات والمفاهيم العلمية، وعلى وعي بكيفية تقدم العلم.

وإذا كان الباحث والعالم على وعي بكل هذه الأمور، فإنه حينئذ سيكون أكثر حرية في إبداع مجالات جديدة للبحث، وأكثر ثقة بنفسه حول ما يمارسه من نشاط علمي وحول ما يمكن أن يطرحه من أفكار جديدة قد تغير في معالم النموذج العلمي؛ كما أنه يصبح أكثر قدرة على تطوير مناهج البحث العلمي لتؤدي أغراضاً جديدة قد يكون المجتمع والأمة بحاجة إليها، أو قد يكون العلم ذاته بحاجة إليها.

من هنا نقول إن فلسفة العلم تؤدي غاية حضارية، وتساعد على تحقيق الأهداف الحضارية للأمم ذات الحضارات القائمة، وللأمم التي لها مشروعاتها الحضارية. وتوضيح ذلك كالآتي:

إذا كانت الحضارة هي جملة المنجزات الإنسانية لأمة من الأمم في مجالين: المجال المادي (الأجهزة والأدوات ووسائل المواصلات والاتصالات والدفاع ... الخ)؛ وفي المجال غير المادي (العلم، والنون، والفكر، والنظم المختلفة الإدارية والقضائية والمالية ... الخ)، فإن أبرز ما يحتاجه تحقيق الإنجازات في أمة من الأمم أمران رئيسان: عقيدة (أو أيديولوجيا) إيجابية تحث على العمل وتحقيق الإنجازات، وعلم يجري استخدامه في عملية إنجاز ما توجه نحوه عقيدة هذه الأمة (أو أيديولوجيتها)؛ وعليه، فالعلم شرط أساسي في قيام الحضارات، وشرط أساسي لنجاح أي مشروع حضاري.

إذا كان المقصود بالعلم الذي يساعد أمة من الأمم على إنشاء حضارتها هو العلم الذي تنجزه هذه الأمة وليس العلم الذي تستورده جاهزاً من حضارات أخرى دون أن تبذل

مجهوداً في إنجازه؛ إذا كان هذا هو العلم المطلوب لإقامة حضارة، فإن إنجاز هذا العلم أيضاً يحتاج إلى شروط، أبرزها الوعي بطبيعة العلم وحقيقته وكيفية إنتاجه، والوعي بطبيعة مناهج البحث العلمي وحقيقتها ودورها في إنتاج العلم. وهذه كلها أمور داخلة في فلسفة العلم.

لقد لاحظنا على أرض الواقع قلة اهتمام علمائنا – إن لم نقل عدم اهتمامهم – بالتعرف على فلسفات علومهم بخاصة وفلسفة العلم بعامة، وأنهم يمارسون نشاطهم العلمي بطريقة التقليد للنموذج العلمي الذي نشأوا فيه، وأن وعيهم بطبيعة العلم وطبيعة المناهج ضئيل جداً، الأمر الذي لم يجعلهم يفكروا بتطوير علومهم أو إنشاء علوم جديدة، فهذه أمور لم تخطر ببالهم – أو على الأقل ببال الغالبية العظمى منهم – وفي تقديرنا أن أحد أسباب هذا التجاهل أو هذه الغفلة عن مثل هذه الأمور هو عدم تعرفهم على فلسفة علومهم وعدم إدراكهم لما يمكن أن يقدمه اطلاعهم على فلسفة العلم بعامة، وفلسفة علمهم بخاصة، من وعي بحقيقة العلم والممارسات العلمية، هذا الوعي الذي هو شرط أولي وأساسي في حدوث تقدم علمي للأمة وفي إنجاز علم من داخلها.

هناك العديد جداً من العلماء في أمتنا يعتقدون أن العلم محايد وعالمي، وهذا صحيح إلى حد ما، لكنه ليس صحيحاً بإطلاقه.

لقد بين فلاسفة العلم أن هذه المقولة ليست صادقة تماماً، وأن العلم ومساره ومسيرته يرتبطان بأهداف المجتمع أو الأمة، هذه الأهداف التي تحددها عقيدة (أيديولوجية) هذا المجتمع أو هذه الأمة. ولهذا كان دور العلم في الحضارات أنه يقدم الأدوات والوسائل التي تعين الأمة على تحقيق أهدافها، لكن العلم لا يمكنه – من حيث هو علم – أن يحدد أهداف المجتمع أو الأمة؛ وبما أن الأمر كذلك فإن العلم مرتبط بعقيدة الأمة من حيث إنها هي التي ترسم مساراته وتحدد وجهته وما ينبغي عليه أن يهتم به.

إننا نرى أن اطلاع العلماء على فلسفة العلم يزيد وعيهم بالدور الحضاري الذي يمكن أن يساهم به العلم في المشروع الحضاري للأمة، ويزيد وعيهم بالدور الذي يمكن أن يضطلع به كل واحد منهم، كل حسب طاقاته ومجاله وموقعه.

الفصل التاسع

الفلسفة الإسلامية

الفصل التاسع

الفلسفة الإسلاميّة

مجالات الفكر الفلسفي عند المسلمين

يحسن في البداية أن نحدد مجالات الفكر الفلسفي عند المسلمين، ولا نريد أن ندخل في هذا المقام، في مناقشة تفصيلية متخصصة حول تحديد هذه المجالات، لكننا سنسير وفقاً للرأي الشائع، وهو النظر إلى الفكر الفلسفي عند المسلمين على أنه شامل لمجالات ثلاثة لكل منها عنوان مستقل، وهذه المجالات هي:

- **علم الكلام**: ويسمى أحيانا علم أصول الدين أو علم العقيدة، وهو علم يبحث في العقيدة الإسلامية من جانبين: أحدهما إثبات أصول العقيدة الإسلامية بالطرق العقلية (أي بتقديم الأدلة والبراهين المنطقية) والآخر الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها ومنتقديها بالطرق العقلية أيضا (أي بتوضيح تهافت أقوات الخصوم وتناقضها في ضوء قوانين العقل والمنطق).
- **الفلسفة الإسلامية**: ونعني بذلك البحث العقلي الكلي في موضوعات الفلسفة الكبرى بما في ذلك حقيقة الإنسان والعالم وعلّتهما أي الله سبحانه وتعالى.

  ولم يكن فلاسفة المسلمين مبتدعي البحث في هذا المجال بل سبقتهم في ذلك بعض الأمم كاليونان، ولكن كان للفكر الفلسفي عند المسلمين في هذا المجال شخصيته وملامحه الخاصة، وهذا المجال هو الذي سنهتم بتوضيحه في هذا الفصل.
- **التصوف الإسلامي**: وقد بدأ في الظهور في المجتمع الإسلامي في صورة عملية هي الزهد، ثم تطور إلى علم له غايات نظرية معرفية وأخرى عملية أخلاقية، وامتزجت الأذواق الشخصية في بعض مراحله المتأخرة بالمباحث العقلية بحيث أصبح بحثاً فلسفياً أكثر من كونه حياة روحية يعيشها الصوفي.

هذه هي مجالات الفكر الفلسفي عند المسلمين بحسب الرأي الشائع، ومع ذلك، فإننا لا نجد ضيراً من الإشارة إلى مجال آخر يميل بعض الباحثين إلى اعتباره جزءا من التفكير الفلسفي عند المسلمين هو علم أصول الفقه، وهو علم يبحث في كيفية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، فيهتم ببيان شروط وخطوات فعل الاجتهاد من أجل الوصول إلى الأحكام الشرعية فيما لم يرد فيه نص ديني أو إجماع، فهو لذلك منهج للاجتهاد، ولهذا نرى أن يهتم به المشتغلون بالدراسات الفلسفية باعتباره منهجاً لا باعتباره مجالاً من مجالات التفكير الفلسفي.

عوامل نشأة الفكر الفلسفي عند المسلمين:

إن البحث الذي يبدو طبيعياً ومنطقياً، في نشأة أية ظاهرة بارزة في مجتمع من المجتمعات، فكرية كانت أم اجتماعية أم أخلاقية؛ ينبغي أن يبدأ بالبحث عن عوامل نشأتها في المجتمع نفسه أولاً، ذلك أن بيئة هذا المجتمع لو لم فيها من العوامل ما هو كفيل بإيجاد الظاهرة لما ظهرت، لكن الذي يحدث عادة أن تتعرض الظواهر المختلفة بعد أن تنشأ لعدد من المؤثرات من خارج المجتمع، إذا لم يكن المجتمع مجتمعاً مغلقاً على نفسه.

هذا القول ينطبق على نشأة الفكر الفلسفي عند المسلمين في مجالاته الثلاثة المذكورة آنفاً، حيث نشأت هذه الظواهر الفكرية في المجتمع الإسلامي بتأثير عوامل داخلية في الدرجة الأولى، لكنها بعد أن ظهرت إلى حيّز الوجود تعرضت أو تلقّت تأثيرات خارجية من المجتمعات والحضارات الأخرى السابقة أو المعاصرة، وبعض هذه العوامل الخارجية كان قوي التأثير وبعضها كان أقل تأثيراً.

في ضوء ما تقدم نستطيع أن نقسّم العوامل المؤثرة في تطور الفكر الفلسفي عند المسلمين إلى قسمين:

- عوامل داخلية: وهي عوامل موجودة في داخل المجتمع كان لها الأثر في نشوء الفكر الفلسفي، وقد ظل تأثير بعض هذه العوامل مستمراً في المراحل المختلفة بعد مرحلة النشأة، وبعضها ضعف أو تلاشى تأثيره بعد ذلك.

- **عوامل خارجية**: أي مصدرها من خارج المجتمع الإسلامي وقد أثرت هذه العوامل في تطور الفكر الفلسفي عند المسلمين بعد مرحلة النشأة والظهور الأولى – كما أشرنا آنفاً– وقد وقع بعض الباحثين وخصوصاً المستشرقين بوجه خاص، في الخطأ حين ضخموا أثر هذه العوامل الخارجية واعتبروها العوامل الأساسية والأهم في نشوء الفكر الفلسفي عند المسلمين.

على أنه ينبغي أن لا يغيب عن بالنا ما يحدث من تداخل بين العوامل المختلفة داخلية وخارجية لدرجة يصعب معها وضع حدود فاصلة لتحديد مقدار تأثير كل عامل في توجيه الظاهرة وتطورها، لكن ضرورة الدراسة والحاجة إلى الفهم تدفعنا إلى مثل هذا التقسيم والتفصيل في العوامل المختلفة.

العوامل الداخلية:

1- الدين الإسلامي:

متمثلاً في مصدرية الأساسين القرآن الكريم والسنة الشريفة.

أ- القرآن الكريم:

هو كتاب الإسلام أنزله الله سبحانه وتعالى على رسوله الصادق الأمين محمد صلى الله عليه وسلم ليكون هداية وذكراً حكيماً للمسلمين والناس كافة، وقراءة القرآن الكريم من العبادات التي على كل مسلم أن يقوم بها، فلا عجب أن نجد أثره في كل ما زخر به المجتمع الإسلامي من ظواهر فكرية وغيرها، والمتأمل في هذا الأمر يجد أثر القرآن الكريم في نشأة التفكير الفلسفي في أكثر من جانب:

* حثّ القرآن الكريم على النظر والتفكير في الموجودات وتأملها ودراستها واعتبارها من حيث دلالتها على الصانع الحكيم القدير، والقرآن الكريم مليء بالآيات التي تمتدح فعل النظر والتأمل والتفكير وتشجعه من ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾ ﴾[آل عمران: 190-191]

قال تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ ﴾[الطارق: 5]، قال تعالى: ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ۝٢٤ ﴾ [عبس: 24]، قال تعالى: ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٢١ ﴾[الذاريات: 21] وغير ذلك من الآيات الكريمة التي يجد المسلم فيها حثاً له على النظر في نفسه وخلقه ومقومات وجوده، وعلى النظر في الكون بسماواته وأرضه وبكل ما تزخران به من أجرام وأجسام.

والقرآن الكريم مليء بالآيات التي تمتدح أفعال النظر والتأمل والتفكير والتعقل، وهي أفعال لا يقوم التفكير بدونها، فقد مدح الله سبحانه وتعالى أولي الألباب والقوم الذين يعقلون والذين يتفكرون.

كما ذمّ الذين لا يستخدمون القدرة على التفكير والمقارنة والاعتبار التي منحها الله للناس جميعاً، ونعى القرآن الكريم تعطيل العقل ووصف المعطل لعقله بأنه أقل من مستوى العجماوات، حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ۝٢٢ ﴾[الأنفال: 22].

* وجود آيات من القرآن أطلق عليها الله سبحانه وتعالى اسم الآيات المتشابهة، وهذه الآيات هي التي تحتمل أكثر من تفسير ويمكن أن يستخلص منها أكثر من معنى، قال تعالى في ذلك: قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧ ﴾[آل عمران: 7].

هذه الآيات المتشابهة كانت مدار تفسيرات مختلفة فلسفية وغير فلسفية، وقد استعان بها المشتغلون في جوانب التفكير الفلسفي، متكلمون وفلاسفة ومتصوفة، فتارة يدعمون آراءهم بالاستشهاد بها وتارة أخرى يفسرونها تفسيراً معيناً ويصلون من الانطلاق منها ومن تفسيرها إلى نتائج جديدة.

كل ذلك أدى إلى إثراء التفكير الفلسفي عند المسلمين ولا تزال هذه الآيات المتشابهة وستظل معيناً لا ينضب يحرك العقول وتستخلص منه الأفكار، أو تتخذ أساساً

للانطلاق إلى نتائج جديدة[1].

* عرض القرآن الكريم للعديد من الموضوعات التي عالجها المفكرون والفلاسفة على مر العصور، وذلك لأنها موضوعات إنسانية تهم الإنسان وحياته، ومعلوم أن الدين جاء لهداية الإنسان إلى الأفضل والأمثل في حياته، لكن معالجة القرآن الكريم لهذه الموضوعات تختلف في أسلوبها وفي تفاصيلها عن معالجة المفكرين والفلاسفة.

يمكن القول بصورة عامة، إن ما ورد في القرآن الكريم من معالجة ومعلومات حول موضوعات الألوهية والكون والإنسان هو بالقدر الذي يحقق للإنسان الهداية إلى السلوك الصحيح السوي في هذه الحياة، لكن لأن القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولأنه الحق من الله جل وتعالى، كان لابد للمفكرين والفلاسفة المسلمين من النظر إلى ما ورد في القرآن الكريم حول هذه الموضوعات التي كانوا يعالجونها ودراستها وفهمها، وكانت نتيجة ذلك ثراء وازدهار التفكير الفلسفي عند المسلمين في هذه الموضوعات إلى درجة كبيرة.

* قام القرآن الكريم منذ بداية نزوله، بإقناع الناس بالعقيدة الجديدة بالحكمة والموعظة الحسنة، كما قام منذ البداية أيضاً بالرد بالحجج العقلية على معارضي الدين الجديد من كفار وملحدين وأهل الديانات السابقة، وفنّد مقولاتهم وافتراءاتهم، وبيّن تفوق العقيدة الجديدة على كل المعتقدات والأديان السماوية السابقة التي أصابها التبديل والتحريف على أيدي أتباعها، وكانت أساليب القرآن في الإقناع وفي الرد موجزة محكمة إلى الغاية بأيسر الطرق وأقصرها وأبلغها.

جاء المفكرون المسلمون وأصحاب النظر العقلي فدرسوا هذه الآيات وأساليب الرد والمجادلة فيها واتخذوها أساساً للرد على هذه الفئات بطريقة تفصيلية كما نجده على وجه الخصوص عند علماء الكلام.

---

(1) يقول جار الله الزمخشري في تفسيره المعروف الكشاف، عن أثر الآيات المتشابهة في التفكير ما نصه: لو كان [القرآن] كله محكماً، لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال" ويقول إن الله أنزل الآيات المتشابهة " لما في تقادح العلماء وإتعابهم قرائحهم باستخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله". انظر: الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ج1، دار العالمية بيروت، ص412.

* انطوى القرآن الكريم على العديد من الآيات الكريمة التي تدعو الإنسان إلى عدم التهالك على الدنيا والزهد في متاعها، وتمتدح التوجّه إلى الله سبحانه وتعالى بقلب سليم مخلص عن طريق العبادة والدعاء وأعمال البر والإحسان التي يقصد بها وجه الله وطاعته والامتثال لأمره، أمثال هذه الآيات الكريمة كانت - بجانب أمور أخرى- عاملاً قوياً في توجه فئة من الناس إلى حياة العبادة والزهد ثم إلى جعل التوجه إلى الله غاية وهدفاً فكان من ذلك حركة الزهد التي نشأ عنها التصرف الإسلامي، وكانت هذه الآيات الكريمة وغيرها معيناً لا ينضب استلهم منه الصوفية وغيرهم من المفكرين العديد والطريف من الأفكار التي ساهمت في إثراء الفكر الفلسفي عند المسلمين.

ب- السنة الشريفة:

معلوم أن السنة هي المصدر الثاني للدين بعد القرآن الكريم، وكان لا بد من إكمال القرآن الكريم بالنموذج الكامل والمثل الأعلى الذي تجلى فيه الإسلام، فالرسول محمد عليه الصلاة والسلام كان خُلُقه وسلوكه القرآن؛ فكان رأيه وتفكيره وحياته الاجتماعية في تعامله مع الناس جميعاً على اختلاف مكانتهم ومواقعهم، وكانت حياته الإدارية كقائد للأمة الإسلامية في جوانبها الاقتصادية والسياسية والتشريعية والأخلاقية والتربوية...الخ، كان سلوكه وتعامله وأخلاقه صلى الله عليه وسلم في كل ذلك هو القرآن، فكان نموذج الإسلام المشخص الكامل، كان هو القدوة للمسلمين وفيه الأسوة الحسنة كما ذكر القرآن الكريم، فلا عجب بعد ذلك أن نجد المسلمين بعامة والمفكرين منهم بخاصة، قد نظروا في سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، فاتخذوها أساساً ومنطلقاً لنشاطهم الفكري بجانب القرآن الكريم، لقد اتخذه المتصوّفة المثل الأعلى للصوفي، واقتدى به علماء الكلام في محاورة الخصوم والرد عليهم، وحلل المفكرون الأخلاقيون والسياسيون والاجتماعيون سلوكه الفردي والاجتماعي، وقرروا العديد من المبادئ الإسلامية في ضوء ذلك، كما كان تشجيعه صلى الله عليه وسلم لطلب العلم وطلب الحكمة واكتسابها أياً كان مصدرهما، عاملاً قوياً في تحفيز وتنشيط البحث الفلسفي عند من مارسوه، ذلك أنهم لم يشعروا على الإطلاق- في ضوء توجيهات القرآن الكريم ورسوله الأمين- بأنهم يمارسون فعلاً محذوراً في الدين، بل كان شعورهم على العكس من ذلك تماماً، وهو أنهم يمارسون نشاطاً وسلوكاً أوجبه الدين

بحثّه على فعله، وأنهم سينالون على هذا الفعل مع خلوص النيّة، الثواب من الله سبحانه وتعالى.

وهكذا كانت السنة، أي سلوك الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير عاملاً من عوامل نشأة التفكير الفلسفي في المجتمع الإسلامي في مجالاته المختلفة.

2- دخول عدد كبير في الإسلام من أهل الديانات والمعتقدات السابقة كاليهود والنصارى والمجوس والصابئة، وبقاء جزء منهم على دياناتهم السابقة، وبعض هؤلاء وأولئك أخذوا – بعد انتشار الإسلام- يثيرون العديد من التساؤلات حول الدين الجديد ويقارنون بينه وبين دياناتهم ومعتقداتهم السابقة مستخدمين في الغالب الطرق العقلية، وقد أتاحت سماحة الإسلام لمن أسلم ولمن ظل على دينه أن يسأل ويناقش في قضايا الدين، سواء أكان ذلك عن حسن نيّة أم سوء نيّة، وكان لابد أن ينهض من بين علماء المسلمين من يرد على هذه التساؤلات أو الشكوك أو الانتقادات بالطرق العقلية المقنعة، فكان هذا أحد عوامل ظهور علم الكلام عند المسلمين.

هذا بالإضافة إلى أن كل أصحاب ديانة أو معتقد ممن ظلوا على دياناتهم في المجتمع الإسلامي حاولوا، بطرق غير مباشرة في الغالب أن يدخلوا عناصر من أفكارهم ومعتقداتهم إلى الساحة الفكرية، وألبسوا هذه الأفكار أثواباً إسلامية، ومن ذلك بعض الأفكار الباطنية والتي دخلت بتأثير أولاد المجوس[1]، والقول بالتشبيه الذي يرجع إلى اليهود[2]، وغير ذلك، فكانت هذه الأفكار محل جدل ومناقشة أدّيا إلى تنشيط الحركة الفكرية الفلسفية في مجالاتها الثلاث.

3- تشجيع الخلفاء والأمراء والولاة:

أو بلفظ آخر تشجيع الدولة للتفكير الفلسفي وأصحابه، مما جعلهم يمارسون نشاطهم في جو من الحرية الفكرية والاطمئنان قلّما نجد له نظيراً في تاريخ الحضارات الكبرى.

---

(1) د. يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980، ص ص57-58.

(2) المصدر السابق، ص65.

لقد شجعت الدولة حركة نقل وترجمة الكتب الفلسفية والعلمية من اللغات المختلفة إلى العربية، وأنفقت بسخاء على العلم والعلماء. وكان الخلفاء والأمراء والولاة يقرّبون المفكرين إليهم، وبخاصة بعض الفلاسفة، مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد وغيرهم، وكانوا يستشيرونهم في الكثير من الأمور.

لا شك أن اهتمام الدولة وأصحاب السلطة بالفكر وأهله له دور جليل وأثر كبير في تنشيط الحركة الفكرية والوصول بها إلى مرحلة إنتاج الأفكار وإبداعها.

4- المشكلات المتنوعة القائمة في المجتمع الإسلامي:

والحق أن هذه المشكلات التي تظهر في كل مجتمع هي التي تستحث عقول المفكرين للقيام بدراستها وفهمها واقتراح الحلول لها، أو لتجاوز هذا الواقع بمحاولة رسم صورة أفضل وأمثل للمجتمع كاملاً أو لبعض جوانبه، ذلك أن المفكر الأصيل هو ابن بيئته وابن عصره، فلا يستطيع أن يهمل ما هو قائم في مجتمعه وعصره من قضايا ومشكلات.

لقد زخر المجتمع الإسلامي بالعديد من المشكلات السياسية والاجتماعية والعقائدية والقانونية وغيرها، وكانت هناك صراعات فكرية وسياسية واجتماعية، كما كانت للمجتمع حاجاته للتعبير عن أهدافه وطموحاته وأمانيه وقيمه الكبرى ومثله العليا، فكانت هذه الأمور عاملاً أساسياً في نشأة التفكير الفلسفي عند المسلمين.

والحق أن غالبية هؤلاء المفكرين قد انطلقوا في تفكيرهم في كل ما واجههم من مشكلات من الإسلام الذي كانوا يتلمّسون فيه الحلول للمشكلات والتدعيم لآرائهم.

العوامل الخارجية:

نقصد بالعوامل الخارجية تلك التي أثرت في التفكير الفلسفي وكان مصدرها مجتمعات وحضارات أخرى خارج المجتمع الإسلامي وحضارته والتي تمثلت في نقل أجزاء وجانب من التراث الفكري الفلسفي لتلك الحضارات.

وقد انتقلت إلى العالم الإسلامي جوانب من التراث الفكري لعدد من الحضارات السابقة هي اليونانية والرومانية والفارسية والهندية، وقد كان التراث الفكري اليوناني هو

التراث الأوفر والأكثر تأثيراً في التفكير الفلسفي عند المسلمين، ولذلك سنخصّه هنا ببعض التفصيل.

الواقع أن طرق نقل الأفكار والآراء تتم في الغالب بطريقين: طريق تلقائي يتم بصورة طبيعية نتيجة الاحتكاك والاتصال الطبيعي بين الأفراد أو الجماعات في الحضارات المختلفة من خلال أعمال التجارة والرحلات وطلب العلم أو الحروب أحياناً ولا يكون القصد الأساسي في كل هذه الحالات نقل الأفكار.

والطريق الثاني هو الطريق المقصود، حيث تتوفر نيّة نقل الفكر في هذه الحالة إلى لغة الحضارات الجديدة عن طريق الترجمة.

وقد استخدم المسلمون عدة وسائل لجمع الكتب القديمة الهامة من مظانها تمهيداً لترجمتها، من ذلك إرسال البعثات الخاصة لجمع الكتب من بلدان مختلفة كالقسطنطينية وبلاد الروم وجزيرة قبرص وبلاد اليونان، ويخبرنا ابن النديم في الفهرست، أنه – بجانب الجهود الرسمية التي كانت تتم بأمر الخلفاء- كانت هناك جهود خاصة للبحث عن الكتب في داخل الدولة الإسلامية وخارجها من ذلك جهود الكندي، الملقّب بـ فيلسوف العرب، وجهود بني شاكر محمد وأحمد والحسن الذين أرسلوا مبعوثاً على حسابهم الخاص لجلب الكتب من بلاد الروم لنقلها إلى العربية[1].

وقد حفظت لنا كتب التاريخ والتراجم أسماء عدد من النقلة منهم من كان متخصصاً في النقل عن الفارسية مثل عبد الله بن المقفع وإسحاق بن يزيد الذي نقل كتاب سيرة الفرس. والحسن بن سهل وأحمد بن يحيى البلاذري وغيرهم، وهناك مترجمون نقلوا عن اللغة الهندية منهم ابن دهن الهندي ومنكة الهندي، أما أكثر النقلة فكانوا من السريان وينقلون من السريانية واليونانية إلى العربية ومنهم اصطفن الذي نقل لخالد بن يزيد بن معاوية، وإبراهيم بن الصلت، ويوحنا بن البطريق ويوحنا بن ماسوية وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي وأيوب بن القاسم الرقي وباسيل، والحجاج بن مطر وثابت بن قرّة وقسطا بن لوقا البعلبكي وحبيش بن الأعسم وأسطات وأبو إسحاق إبراهيم قويري وحنين بن إسحاق

---

(1) ابن النديم، الفهرست، تحقيق ناهد عباس عثمان. دار قطري بن الفجاءة، 1985، ص ص 504 – 506.

وابنه إسحاق بن حنين وغيرهم[1].

وإذا نظرنا إلى التراث الفكري الفلسفي الأجنبي الذي انتقل إلى المجتمع الإسلامي نجد أن جزءاً منه، وهو الأقل قد انتقل بصورة تلقائية والجزء الأكبر قد انتقل بصورة مقصودة.

عندما فتح المسلمون بلاد فارس والعراق والشام ومصر؛ أصبحت في وقت قصير جداً جزءاً من المجتمع الإسلامي بسبب انتشار الإسلام السريع بين أهلها، إلا أن جزءا من أهل هذه البلاد ظلوا على دياناتهم ومعتقداتهم القديمة، وكانوا يمارسونها بحرية تامة، كما كان في هذه البلاد مراكز علمية تقوم بتعليم العلوم القديمة أبرزها مدرسة الإسكندرية التي ورثت المدارس اليونانية القديمة وكذلك مدارس أنطاكية وحرّان والرّها وقنسرين في سوريا ونصيّبين ورأس العين في شمال العراق، فكان لا بد أن تتسرب إلى المجتمع الإسلامي بعض الآراء والأفكار حول الديانات والمعتقدات القديمة لأهل هذه البلاد، وحول ما يجري تعليمه في المدارس المشار إليها من علوم وما يتداول فيها من أفكار، وعرف قدر من هذه الآراء والأفكار على وجه الحكاية والنقل السماعي[2] وعن طريق الجدل والاحتكاك الطبيعي الذي كان يحدث بين بعض أتباع هذه الديانات والمعتقدات أو الأساتذة في هذه المراكز من جهة وبعض العلماء والمثقفين المسلمين من الجهة الأخرى.

لكن الجزء الأكبر من علوم القدماء وتراثهم الفكري قد جرى نقله – كما أشرنا آنفا- بطريقة مقصودة وهي ترجمة كتب هذا التراث الفكري إلى العربية.

وقد بدأت حركة الترجمة في صورة محدودة وبجهود فردية ثم أصبحت بعد ذلك حركة نشطة ومنظمة بعد أن قامت الدولة برعايتها حيث أنشأت مؤسسة خاصة لهذا الغرض.

نقلت المصادر التاريخية أن الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية قد كلّف بعض المترجين لينقلوا له كتباً في الكيمياء (الصنعة)، كما روي أن الخليفة عمر بن عبدالعزيز أمر بنقل أحد كتب الطب إلى العربية، وقام عبد الله بن المقفع (وهو مخضرم لأرسطو، من الفارسية

---

(1) انظر قائمة بأسماء المترجين من اللغات المختلفة إلى العربية في ابن النديم، (المصدر السابق) ص ص505-507.

(2) د. فهمي جدعان، موسوعة الحضارة الإسلامية، (فصلة تجريبية)، مؤسسة آل البيت، عمّان، 1989، ص 153.

إلى العربية[1]، وهي: المدخل لإيساغوجي، المقولات، العبارة، التحليلات الأولى.

إلا أن حركة الترجمة المنظمة كانت في العصر العباسي ويمكن أن نرى في هذا العصر ثلاث مراحل:

- المرحلة الأولى: وتمتد من خلافة المنصور حتى نهاية خلافة الرشيد وقد ترجم في هذه المرحلة بعض الكتب في الفلك والطب والمنطق والرياضيات، فنقل في عهد المنصور كتاب الجسطي لبطلميوس في الفلك، ونقل حبيب بن بهريز بعض كتب المنطق بأمر الخليفة المهدي، كما نقل محمد بن إبراهيم الفزاري كتاب السّند هند عن اللغة الهندية في عهد الخليفة هارون الرشيد.

- المرحلة الثانية: وتمتد من بداية حكم المأمون حتى نهاية حكم المتوكل. وهذه هي مرحلة ازدهار حركة النقل إلى العربية وبخاصة من التراث اليوناني، فقد أصبح للترجمة في هذه المرحلة مؤسسة خاصة هي بيت الحكمة، وعُيّن فيها المترجمون، وكانوا جميعاً من المسيحيين الذين يجيدون اللغة العربية والسريانية واليونانية، وقد أجريت للعاملين في هذه المؤسسة العلمية الرسمية الرواتب السخية، وشجعهم المسؤولون على ترجمة الكتب العلمية والفلسفية.

نقل في هذه الفترة إلى العربية معظم كتب الطب والفلك والرياضيات والفلسفة، وكانت معظم الترجمات في هذه المرحلة، تتم من اللغة السريانية والقليل جدا من اليونانية. من أبرز مترجمي هذه المرحلة حنين بن إسحاق وابنه إسحاق بن حنين وقسطا بن لوقا البعلبكي وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي وحبيش بن الأعم وأسطاث واصطفن بن باسيل وسلاّم الأبرش وثابت بن قرّة وغيرهم.

ولم تقتصر الترجمة في هذه المرحلة على المؤسسة الرسمية، فقد وجد عدد من الأمراء والأغنياء من محبي العلم قاموا بمساهمة في هذه الحركة العلمية وذلك بتكليف بعض المترجمين لينقلوا لحسابهم بعض الكتب ومن هؤلاء الكندي وأبناء موسى بن شاكر (محمد، أحمد، الحسن) وآل نوبخت.

---

(1) نشرت هذه المختصرات في إيران في كتاب عنوانه: المنطق لابن المقفع، حدود المنطق لابن بهريز، مقدمة وتصحيح محمد تقي دانش پژوه، تهران، 1357، ص ص 1-93.

- المرحلة الثالثة: بدأت بعد حكم المتوكّل تقريبا واستمرّت قرابة نصف قرن، وفي هذه المرحلة أعيد ترجمة بعض الكتب التي سبقت ترجمتها ولكن بالرجوع إما إلى ترجمات سريانية جديدة لها وإما إلى أصولها اليونانية، ومن المترجمين في هذه المرحلة أبو بشر متىّ بن يونس القنائي، ويحيى بن عدي، وأبو عثمان الدمشقي وأبو علي عيسى بن إسحاق بن زرعة وغيرهم.

وبرغم ما بذل من جهود في عملية الترجمة إلا أنه قد وقعت بعض الأخطاء ومن أبرزها نسبة بعض الكتب لغير مؤلفيها الأصليين، ومن هذه الكتب: كتاب أثولوجيا أو (الربوبيّة) الذي نسبه مترجمه عبد الله بن ناعمة الحمصي لأرسطو خطأ، ويبدو أن الخطأ لم يكن من المترجم وإنما من الأساتذة السريان قبل ذلك بوقت غير قصير، وهذا الكتاب هو تلخيص للكتب الثلاثة الأخيرة في التاسوعات لأفلوطين (205 – 270م)، واضع نظرية الفيض (أو الصدور) التي تأثر بها الفارابي وابن سينا وآخرون من فلاسفة المسلمين، وكذلك نسبة كتاب التفّاحة لأرسطو وهو في الواقع لفيلسوف لاحق من فلاسفة مدرسة الإسكندرية اسمه أبرقلس (410 – 485م)، وقد نسبه البعض أيضاً إلى سقراط[1]، وكذلك نسب كتاب الخير المحض لأرسطو وهو أيضا من مؤلفات أبرقلس[2]، ولم تتبين حقيقة هذه الأخطاء إلاّ في القرن الماضي، ذلك أن الأوروبيين في العصور الوسطى نقلوا هذه الكتب من العربية إلى اللاتينية منسوبة إلى غير مؤلفيها الأصليين.

ووقعت في الترجمة أخطاء أخرى تمثلت في عدم الدقة في نقل بعض الأفكار، إما نتيجة لعدم تخصص بعض المترجمين في العلوم التي يتعرضون لترجمتها، أو لاستخدامهم طريقة الترجمة اللفظية حيث يوضع مكان كل لفظ ما يستحق من العربية على تواليها، أو لاستخدامهم طريقة ترجمة المعاني التي يحدث فيها أن ينقل المترجم ما يظنه المعنى المقصود

---

(1) دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط4، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957، هامش1، ص44.

(2) عبد الرحمن بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، دراسات إسلامية – 19 – مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص2.

والذي قد يكون خاطئاً في بعض الأحيان، على ما وصفه الكندي (180-256هـ) الذي عاصر حركة الترجمة وساهم فيها مساهمة فعّالة[1].

هناك مسألة نرى ضرورة توضيحها في أمر الترجمة وأثرها في التفكير الفلسفي عند المسلمين، لقد كان طبيعياً أن تكون هذه الكتب المترجمة محل عناية ودراسة وفهم من قبل طلبة العلم في المجتمع الإسلامي، فكان هناك نتيجة لهذا الاهتمام الملخصات والتفسيرات التي يقوم بها الأساتذة عادة تيسيراً على الطلبة أو لأجل نشر المعرفة العلمية مسيرة لعامة المتعلمين.

لكن الأمر الطبيعي الآخر، وهو ما حدث بالفعل، أن تجري على هذه المؤلفات عمليات التقييم والنقد والتمحيص، لاستيفاء ما هو صواب أو حق من وجهة النظر العلمية ثم إعادة إنتاج المادة العلمية التي تنطوي عليها مع تنقيتها من الأخطاء ومحاولة إكمال ما فيها من قصور بقدر الطاقة، وبهذا بنى المفكرون اللاحقون على ما وصل إليه السابقون من العلم الذي رأوه صواباً وقاموا هم بدورهم في دفع مسيرة العلم والفكر قدماً إلى الأمام.

هذا الذي نقوله هو ما وصف به بعض فلاسفة الإسلام أعمالهم، يقول يعقوب بن إسحاق الكندي في مقدّمة كتابه في الصناعة العظمى "ونحن سالكون في هذا الكتاب سبيلنا التي سلكناها في جميع موضوعاتنا، بتوفيق الله جل ثناؤه وتسديد عونه على كل فاضل حسن جميل من الأفعال، أما ما قالت به الحكماء من غير (أهل) لساننا قولاً تاماً، فنحضره على أقصد سبيله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل الشريفة المؤدية إلى حقائق الأشياء، وما لم يتم إلينا فيه قوله تام كمّلناه بأوضح ما تبلغه طاقتنا... وما كان الفحص عنه فطلب العلم به واجب، اجتهدنا في تبيينه بغاية تحقيقه وتوضيحه؛ فإن هذه سبيل ذوي الكمال من الناظرين فيما تقدم وضعه وصفته للحكماء المتقدمين، وأن نفشي من أوضاعهم كل ما كان مستقيماً بلا طعن ولا مضاغنة لراسمه، وما قصر من وضعهم عما يحتاج إليه فيه تُمّم بما تلزم الحاجة إليه"[2].

---

(1) انظر دراستنا عن "حالة الترجمة والمترجمين في عصر الكندي" ضمن: في الصناعة العظمى للكندي، حققه وقدّم له د.عزمي طه السيد أحمد، دار الشباب، قبرص، 1987، ص ص65 – 68.

(2) الكندي، في الصناعة العظمى، ص ص129 – 130.

ولابن سينا كلام يحمل نفس المضمون[1] وهو أن الفلاسفة المسلمين لم يكونوا في تآليفهم مجرد ناقلين، كما أشاع العديد من المستشرقين تعصباً ضد الإسلام والمسلمين وحضارتهم أو أتباعاً لأهواء أو سعياً لتحقيق أهداف غير علمية، وإنما كانوا مفكرين واعين لما يكتبون، عرفوا ما وصل إليه من سبقهم وفهموه، وميّزوا بين ما فيه من صواب وحق وما فيه من خطأ وباطل في ضوء عقيدتهم.

أبرز الفلاسفة المسلمين

سنتحدث فيما يلي عن أبرز الفلاسفة المسلمين بإيجاز ويسر، محاولين عرض آرائهم في القضايا الفلسفية الكبرى وأعني بذلك الإنسان والكون وعلّتهما (أي الله) والعلاقة بينها وكذلك العلاقة بين الفلسفة والدين لديهم.

الكندي (حوالي 180هـ - حوالي 256هـ)

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها، ولد في الكوفة وتعلم فيها ثم في البصرة وبغداد حيث اتصل بالخلفاء وأصبح مؤدّباً لابن المعتصم، وفي نهاية حياته اعتزل في بيته متفرغاً للعلم والتدريس.

ساهم بدور بارز في نشر المعرفة الفلسفية بين أهل اللسان العربي حيث شارك في حركة الترجمة وفي التأليف في شتى الموضوعات الفلسفية، وقد نسب إليه ابن النديم قرابة 270 كتاباً ورسالة فقدت معظمها[2].

الفلسفة ومباحثها:

يرى الكندي أن الفلسفة "أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة"[1] فهي عنده علم يبحث عن حقائق الأشياء بقدر طاقة الإنسان، وتنقسم إلى فلسفة نظرية غايتها

---

(1) انظر في هذه المسألة: د.عبدالحليم محمود، التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1974، ص ص260 – 262، 266- 272.

(2) من أبرز كتبه الباقية: في الفلسفة الأولى، في الصناعة العظمى، في حدود الأشياء ورسومها، في تناهي جرم العالم، في الحيلة لدفع الأحزان، وغيرها.

معرفة الحق، وتشمل الطبيعيات والرياضيات والإلهيات (أو الفلسفة الأولى). وفلسفة عملية غايتها العمل بالحق.

وأشرف فروع الفلسفة هو الفلسفة الأولى (الإلهيات) لأنها تبحث في أشرف موضوع فهي "علم الحق الأول الذي هو علة كل حق"[2] أي الله سبحانه وتعالى.

الإلهيات:

الله سبحانه وتعالى في نظر الكندي هو الموجود الحقيقي الأول (الحق الأول) وهو علة وسبب وجود جميع الموجودات الحقيقية الأخرى، وهو أزلي أبدي، وهو واحد بالمعنى المطلق من كل وجه، لا تلحقه الكثرة، صفاته عين ذاته، وهو كامل على الحقيقة، ولا يشبه أيا من المخلوقات، فعله هو الإبداع، أي إيجاد الموجودات عن العدم، وفعله لا يحتاج إلى زمان أو مادة وإنما يتم بالأمر الإلهي "كن" كما ورد في القرآن الكريم[3].

قدّم الكندي عدداً من البراهين على وجود الله منها البرهان المسمّى برهان الغائية الذي يستدل الإنسان فيه من وجود النظام والإحكام في هذا العالم وفي المخلوقات على وجود غاية للعالم ونظامه، وهذه الأمور تدل على وجود علّة فاعلة عاقلة مريدة حكيمة لكل هذا، وهي الله سبحانه وتعالى علّة العالم وما فيه من نظام وإحكام.

العالم:

يرى الكندي أن العالم على شكل كرة هائلة، فهو متناهي العظم، والأرض في مركز العالم، وخارج العالم "لا خلاء ولا ملاء" أي لا يوجد أي شيء البتة أياً ما كان.

وهذا العالم في جملته خُلق أو وُجد دفعة واحدة بفعل "الإبداع" الخاص بالله تعالى وحده، فهو حادث وله مدّة مقسومة ينتهي بعدها وجوده.

---

(1) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط2، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978م، ص25.

(2) المصدر السابق، ص 30.

(3) الإشارة هنا إلى الآية الكريمة: قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: 82].

والعناصر الرئيسية في العالم هي: الأجسام المادية والحركة والزمان وهي عناصر مترابطة لا يوجد واحد منها دون الآخر ولا يسبقه، ذلك أن الله عندما خلق العالم خلق في اللحظة نفسها في جرمه الحركة والزمان.

الإنسان والنفس الإنسانية:

الإنسان نفس وبدن، وإذا كان أمر البدن يدخل في علم الطب والتشريح فإن البحث في النفس هو بحث فلسفي.

كما يرى الكندي أن النفس الإنسانية جوهر روحاني بسيط من جوهر الله، وهي التي تمنح الجسد الحياة، وهي خالدة لا تفنى بفناء الجسد.

وللنفس ثلاث قوى: القوة الحسية ومهمتها الإدراك الحسي وتستخدم الحواس الخمس.

والقوة العقلية وهي التي تدرك الأشياء المجردة عن المادة كالأنواع والأجناس.

وقوى متوسطة بين الحسية والعقلية كالمخيلة والحافظة، والنفس لا تفنى بفناء الجسد فهي خالدة.

الأخـلاق:

يرى الكندي أن الهدف النهائي للفلسفة، بقسميها النظري والعملي هو تحقيق الكمال الإنساني، ولا يتم هذا الكمال إلا باكتساب الإنسان للفضائل الممكنة له، وهي نوعان: فضائل نظرية وفضائل عملية.

فهذان النوعان "لا يكمل خير عيشنا في دهرنا إلا بهما" ذلك أن الناس إذا أرادوا أن يفعلوا شيئاً قدموا قبله النظر والبحث عن علم ما الذي ينبغي أن يفعل".

ويكتسب الإنسان الفضائل بطريقتين: طريق مقصود بواسطة البحث والنظر، وطريق العادة التي يكتسبها الإنسان من الأسرة والمجتمع.

والفضيلة تكون في الاعتدال والتوسط والابتعاد عن التطرف إفراطاً أو تفريطا.

وقد تحدث الكندي عن أمراض النفس أو آلامها وبخاصة الحزن، فرأى أن الحزن ألم نفساني يعرض لنقد المحبوبات وفوت المطلوبات، وهذا أمر لا يسلم منه أحد، وعلى الإنسان

أن يجعل نفسه بإرادته راضية بكل حال وأن تكون لها القدرة على الصبر على الفائتات والسلوة عن المفقودات حتى تحصل له السعادة الممكنة.

الحريّة الإنسانية:

لا نجد كلاماً مباشراً عن حرية الإنسان فيما بين أيدينا من رسائل للكندي، غير أننا نستطيع القول بأن الكندي من القائلين بحرية الإنسان في اختيار طريق الخير والفضائل أو الإعراض عنه، وهو واضح مما ذكرناه آنفاً عن طريق اكتساب الإنسان للفضائل.

على أن الكندي يشير في كثير من المواضع إلى أن للعالم مدة مقسومة حددها الباري سبحانه وتعالى، وكذلك لحياة الإنسان، وهو أمر يستنتج منه القول بنوع من الجبرية في هذا الكون متعلقة بإرادة الله وقضائه وتقديره، لكن مثل هذا الاستنتاج لا ينفي كون الإنسان، على المستوى الأخلاقي حرّاً مختاراً.

الفلسفة والدّين:

يرى الكندي أن لا تعارض بين الدين والفلسفة، ذلك أن كل ما أتى به الرسول الصادق محمد صلى الله عليه وسلم وأدّاه عن الله عز وجل موجود بالمقاييس العقلية أي يمكن استنتاجه بالطرق العقلية أي البراهين.

ويرى أن الاشتغال بالفلسفة لازم لمن يعارض الفلسفة، لأن الذي ينتقد الفلسفة لابد أن يدرس الفلسفة حتى يستطيع نقدها.

الفارابي (260 – 339هـ)

هو أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، تركي الأصل من بلدة فاراب التركية.

تتلمذ على أبي بشر متى بن يونس ويوحنا بن حيلان، وتعلم النحو على أبي بكر ابن السراج.

انتقل إلى بغداد ثم اتصل بسيف الدولة الحمداني الذي أعجب به وطلب منه البقاء عنده، لكنه آثر حياة العزلة والزهد منفرداً بنفسه، وكان لا يُرى غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض.

له عدد كبير من المؤلفات أبرزها آراء أهل المدينة الفاضلة، وإحصاء العلوم، والجمع بين رأيي الحكيمين، والسياسة المدنية، وله شروحات على عدد من كتب أرسطو المنطقية.

الله سبحانه وتعالى (واجب الوجود بذاته)

الله واحد وصفاته عين ذاته، وهو علة وجود كل ما عداه من الموجودات وهو واجب الوجود بذاته، أزلي، وهو عقل محض، حق، حيّ، بل هو الحياة عينها. وما نطلقه عليه من الصفات هو من قبيل المجاز أو التمثيل القاصر إذ لا نستطيع إدراك صفاته على وجه الحقيقة.

يوضح الفارابي طريقتين في إثبات وجود الله: أحدهما الطريق الذي يتنقل فيه الذهن من النظر في الفعل إلى استنتاج وجود الفاعل، أي من النظر في العالم إلى استنتاج وجود خالق له هو الله، والآخر يُسمى برهان الممكن والواجب (راجع هذا البرهان في مبحث الإلهيات فيما تقدم) يقوم على النظر في المفاهيم الكامنة في نفوسنا وعقولنا بصورة نظرية، وهي مفاهيم الوجود والإمكان وتحليلها تحليلاً عقلياً يوصلنا في النهاية إلى إثبات وجود واجب الوجود بذاته والذي هو الله، في مقابل واجب الوجود بغيره وهي المخلوقات.

ويرى الفارابي أن هذين الطريقين هما المشار إليهما في قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ [فصلت: 53].

العالم ونظرية الصّدور

كان تصور العالم الذي أشرنا إليه عند الكندي هو التصور السائد والمقبول من الناحية العلمية في عصر الفارابي، حيث تقع الأرض وما عليها من مخلوقات وبشر في مركز الكون ثم يلي ذلك عالم الأفلاك السماوية.

وقد انشغل الفارابي بتوضيح نشأة العالم وصدوره عن علته الأولى، الله، واجب الوجود بذاته، فاستعان بنظرية تسمى نظرية الفيض أو الصدور قال بها فيلسوف يوناني متأخر من أصل مصري حيث ولد في صعيد مصر واسمه أفلوطين (204 – 270م). يتصور الفارابي أن الله، واجب الوجود بذاته، قد صدر عنه بطريقة تلقائية كائن هو العقل الأول

وعن هذا العقل صدر عقل ثان وثالث ورابع حتى العاشر، وكان يصدر أيضاً عن كل عقل جرم من الأجرام السماوية، ثم من العقل العاشر صدرت العناصر الأربعة التي تكونت منها الأشياء الموجودة في الأرض وما عليها، وصدرت عقول البشر. وفعل الفيض أو الصدور هذا فعل تلقائي لا إرادة فيه، وهو من لوازم وجود واجب الوجود ذاته، فقد فاض (صدر) عنه الوجود كما يفيض الضياء عن الشمس.

والعقل العاشر عند الفارابي يسمى أيضا العقل الفعال وهو يقابل جبريل عليه السلام، فهو بمثابة وسيط بين العالم الإلهي والإنسان.

والواقع أن الفارابي لم يقدم دليلاً على هذه النظرية التي تعتبر في أحد جوانبها محاولة منه للتوفيق بين الآراء الفلسفية والدين، ولكنها ليست موفقة كما لاحظ الكثيرون.

كما أن العالم في ضوء هذه النظرية يعتبر من حيث الوجود الزماني قديماً لأن وجوده ملازم لوجود علته، وإن كان الفارابي قد قال إنه حادث لأنه معلول لله.

الإنســـان:

بحث الفارابي في الإنسان الفرد وفي المجتمع، فالإنسان الفرد له نفس مستقلة عن البدن وهي جوهر روحي بسيط لها قوى متعددة: محركة ومدركة وعاقلة أو ناطقة، ومصدر النفس هو العقل العاشر، وهي تتوق إلى الرجوع والاتصال بمصدرها، وهذا الاتصال بمصدرها، وهو العقل الفعال (العاشر)، هو السعادة القصوى للإنسان وهو أعظم الخيرات التي يمكن للفرد أن يحققها.

لكن هذا الاتصال لا يتأتى إلا باكتساب الفضائل المختلفة كالعلم والأخلاق الحميدة والتفكير.

ولذلك فالإنسان الملتفت إلى الخيرات المادية الحسية، والمتعلق بالشهوات لن يصل إلى هذه المرتبة القصوى.

ولا عجب أن رأينا الفارابي زاهداً معرضاً عن الدنيا منصرفاً إلى حياة العلم والأخلاق والتأمل.

أما الإنسان باعتباره يشكل مجتمعاً، فقد كرّس لبحثه عدداً من كتبه أبرزها كتابه المعروف آراء أهل المدينة الفاضلة، حيث حاول رسم صورة مثالية للدولة أو المجتمع الإنساني، فرئيس الدولة هو أكمل الناس علماً وخلقاً وحكمة وسلوكاً وشجاعة وقدرة على التصرف، وجميع الناس على اختلاف طبقاتهم يتعاونون معاً لتحقيق أهداف المجتمع وهي تحقيق الخير والسعادة، فإذا كان المجتمع كذلك كان فاضلاً، وإذا لم يكن كذلك كان غير فاضل.

ويلاحظ أن الفارابي في تصوره للمجتمع الفاضل قد أكد على ضرورة العلم والمعرفة الصحيحة وانتشار المعتقدات الصحيحة في الدرجة الأولى، فبدون هذه الأمور النظرية لا يتحقق خير المجتمع وسعادته.

الحرية الإنسانيّة

يقول الفارابي بوجود إرادة أزلية هي الإرادة الإلهية التي يرجع إليها كل ما يحدث في هذا الكون من أمور بما في ذلك ما يصدر عن الإنسان من أفعال، وينفي الفارابي وجود الصدفة أو العبث في نظام الكون.

ومع وجود الإرادة الإلهية الأزلية التي ترجع إليها كل الأمور والحوادث فإن الإنسان على المستوى الأخلاقي يشعر بقدر من الحرية والاختيار في نظر الفارابي، ذلك أن الفارابي يدعو الإنسان إلى اكتساب المعرفة وتحصيل النافع والجميل وممارسة الفضائل، ولا يكون لمثل هذه الدعوة معنى إذا لم يكن الإنسان متمتعاً بقدر من الحرية في ممارسة هذه الأمور أو تركها.

ابن سينا (370هـ - 428هـ)

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا. ولد في أفشنة من قرى بخارى. أظهر نبوغاً مبكراً وشغفاً بالعلم.

أتقن علم الطب وهو في حوالي السادسة عشرة، وكان ذلك سبباً في تقلده الوزارة مرتين لشمس الدولة سلطان همذان، لكن الجنود ثاروا عليه، وسجن ثم خرج من السجن واستمر منهمكاً في الاشتغال بالعلم والطب طلباً وتعليماً، ومعالجة للمرضى.

تأثر بالفارابي وبخاصة في آرائه عن العالم والوجود (الفلسفة الميتافيزيقية). له مؤلفات عديدة منها الشفاء، وهو موسوعة فلسفية نشرت في 18 مجلداً، ومختصر لها بعنوان النّجاة، وله كتاب هام هو الإشارات والتنبيهات وكتاب منطق المشرقيّين وغيرها كثير، وله قصيدة في النفس وأخرى في المنطق، وله في الطب كتاب معروف في الشرق والغرب هو القانون.

الإلهيات:

مبحث الإلهيات عند ابن سينا هو أهم مباحث الفلسفة النظرية لأنه يبحث في الوجود المطلق (أي الله) وفي ذاته وأفعاله وصفاته.

استخدم ابن سينا برهان الواجب والممكن الذي رأيناه عند الفارابي بعد أن زاد فيه بعض التفصيلات التي لا تمس جوهره، فاستنتج من مفاهيم الوجود والواجب والممكن وجود علة أولى للعالم هي واجب الوجود بذاته وهو الله سبحانه.

والله أو واجب الوجود بذاته، لا يمكن أن يوصف وصفاً حقيقياً، وأول صفاته أنه واحد في ذاته من كل وجه لا شريك له، واحد في أفعاله، فالفعل وإرادة الفعل بالنسبة له شيء واحد، وهو خير محض وكمال محض، وهو حق بالمعنى الكامل وهو حكمة، وحكمته هي إرادته الثابتة التي لا تتغير ولا تسعى لغاية، وهو عقل محض.

ويطلق ابن سينا على فعل الله الخاص به وحده اسم الإبداع، وبفعل الإبداع هذا نشأ العالم.

العالم وصدور الموجودات

ظهر العالم عن الله، واجب الوجود بذاته، بفعل الإبداع وهو عند ابن سينا: أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به دون متوسط من آلة أو زمان.

فالعالم صدر عن الله دون أن يكون هناك آلات أو مادة أخرى، ودون أن يتأخر وجود العالم عن وجود الله في الزمان، فلا يوجد فاصل زمني بين وجود العالم وبين وجود الله، مع أن العالم معلول لله والله هو سبب وجوده.

رأي ابن سينا هنا يشبه رأي الفارابي، فالعالم عنده باعتباره الزمان أزلي وباعتبار وجود علة له حادث.

وكيفية صدور العالم عن الله في تصور ابن سينا تعتمد على نظرية الفيض أو الصدور التي أشرنا إليها عند الفارابي، ولا فرق بينهما في هذه القضية إلا في بعض التفاصيل التي نجدها عند ابن سينا، فهو يقول بالعقول العشرة، ويعطي للعقل العاشر (الفعّال) نفس الأهمية والدور الذي أعطاهما له الفارابي.

الإنسان:

تحدث ابن سينا عن الإنسان الفرد وعن المجتمع، وهو يرى أن للإنسان بدناً ونفساً والنفس عنده هي المحرك لكل ما يصدر عن الإنسان من أفعال، وهي جوهر روحاني بسيط ولذلك لا يصيبها المرض والوهن الذي يصيب البدن.

والحق أن ابن سينا أسهب في الحديث عن النفس وقواها وشرح وظائفها أكثر من أي فيلسوف قبله، فقد قدم عدداً من البراهين على وجود النفس، وتحدث عن أصلها فقال بأنها حادثة مع حدوث البدن ولكنها تبقى خالدة بعد فناء البدن.

ولابن سينا قصيدة طويلة، تجمع بين الأدب والفكرة الفلسفية، تدور حول موضوع النفس ومطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تدلّل وتمنّع

وتحدث ابن سينا عن قوى النفس المختلفة وأفعالها، فللنفس الإنسانية القوى التي للنفس النباتية والقوى التي للنفس الحيوانية وقوى أخرى فوق ذلك خاصة بالإنسان هي قوى النفس الناطقة التي فيها قوة عالمة وقوة عاملة، أو عقل نظري وعقل عملي.

ويرى ابن سينا أن الإنسان الفاضل هو من حصّل الأخلاق الفاضلة أو الفضائل العملية، وأكمل الفضلاء من الناس من أصبحت نفسه عقلاً بالفعل فاتصلت بالعقل الفعّال، ويكون ذلك للأنبياء.

ويرى ابن سينا أن الحاجة ماسة إلى النبي الذي يسن للناس في أمورهم سنناً بأمر الله

تعالى وإذنه ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه...»[1] ذلك أن تحقيق الخير للمجتمع لا يتم إلا بنظام وقانون وأفضل قانون هو الشرع الإلهي[2].

الحريّة الإنسانية:

لقد تأمل ابن سينا هذه المشكلة ملياً وناقش وجهات النظر الممكنة فيها وأعني القول بالاختيار والقول بالجبر أو القول بوجود الجبر والاختيار معا. وقرر ابن سينا، كما فعل الفارابي من قبل، أن الكون محكم في إيجاده وفي نظامه، وهذا يدل على وجود الخالق المنظم الحكيم وهو الله.

ويرى ابن سينا أن الإنسان جزء من هذا النظام الكوني الشامل وكلامه يشير إلى جبرية كونية مرتبطة بالله وبإرادته الأزلية، ولكن ابن سينا أيضاً شأنه شأن الكندي والفارابي يرى على المستوى الأخلاقي أن الإنسان حر مختار وأن من الناس من يعتني بأمر نفسه ويقتني الفضائل، ويقي نفسه من الرذائل، ومثل هذا الإنسان الذي يسوس نفسه بالعقل ويلزمها بالفضائل النظرية والعملية هو الذي يحقق كمال وجوده كإنسان[3].

الغـزالي (450 – 505هـ)

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي. ولد بطوس وفيها تلقى تعليمه الأولي ثم اتجه إلى جرجان فترة من الزمن ثم انتقل إلى نيسابور والتحق بالمدرسة النظامية حيث تتلمذ فيها على إمام الحرمين أبي المعالي الجويني ثم انتقل بعد وفاة أستاذه إلى معسكر الوزير السلجوقي نظام الملك الذي أعجب به وعيّنه أستاذاً في نظامية بغداد سنة 483هـ، وفي بغداد مرّ بأزمة شك قوية دامت قرابة ستة شهور، قرر بعدها مغادرة بغداد، فسافر إلى دمشق وأقام في المسجد الأموي ثم انتقل إلى القدس وواصل سفره بعدها لأداء فريضة الحج، وأخيرا عاد

---

(1) ابن سينا، النجاة، ص 305.

(2) ابن سينا، منطق المشرقيين، ص ص 4 -5.

(3) ابن سينا، رسالة في علم الأخلاق، ضمن: الفكر الأخلاقي العربي، ج2، نصوص اختارها وقدّم لها: د. ماجد فخري، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1979، ص ص 148 - 150.

إلى طوس، ثم كلف بالتدريس في نظامية نيسابور وبعد عامين عاد ثانية إلى طوس، وأنشأ مدرسة للفقهاء وخانقاه للصوفية وظل يدرّس فيهما حتى توفي سنة 505هـ.

له كتب عديدة أشهرها إحياء علوم الدين، الرسالة القدسية، مقاصد الفلاسفة، تهافت الفلاسفة، المنقذ من الضلال، إلجام العوام عن علم الكلام، معيار العلم، وغيرها.

كان الغزالي مفكراً متعدد الجوانب فهو عالم في أصول الفقه ومتكلم وصوفي وفيلسوف وسنتحدث هنا عن الجانب النفسي لديه.

الشك واليقين:

يذكر الغزالي عن نفسه أن الوصول إلى المعارف الحقيقية كان دأبه وديدنه منذ الصغر، وإنسان كهذا لا تتوقع منه أن يقبل كل ما يصادفه من معارف على علاّته دون نقد أو تمحيص، وهذا يستلزم أن يشك المرء أولاً إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال[1].

وهكذا شك الغزالي في كل ما عرفه وتلقّاه من المجتمع والأساتذة والكتب، بل وشك في القضايا التي تقدمها الحواس وقضايا العقل الأولية (البديهيات)، واستبد به الشك لدرجة وصل معها إلى عدم القدرة على التدريس، لكنه – كما يخبرنا– لجأ إلى الله الذي يجيب المضطر إذا دعاه، فشفاه من هذا المرض بنور قذفه الله في صدره، وبهذا النور الذي كان أشبه بالإلهام الإلهي، وصل الغزالي إلى معيار يميز به المعرفة الحقيقية من غيرها.

وهكذا كان شك الغزالي خطوة أو مرحلة من أجل الوصول إلى اليقين.

لقد اهتدى الغزالي إلى منهجين لمعرفة الحقيقة والوصول إليها، أحدهما موضوعي وهو معيار المنطق ومناهجه، وآخر ذاتي وهو طريق التصوف والوصول من خلال مجاهدة النفس إلى الحضرة الإلهية وتلقي المعرفة المباشرة منها.

الطريق الموضوعي الذي يشترك فيه جميع الباحثين ويمكن تعليمه ونقل نتائجه إلى الآخرين، يقوم على تقديم الأدلة البرهانية لإثبات النتائج التي نقدمها، ويقوم البرهان على

---

(1) الغزالي، ميزان العمل، ص 137.

التأكد من أن المقدمات التي بدأنا منها بحثنا صادقة يقينية، وأن تكون الخطوات التي انتقلنا فيها من المقدمات إلى النتائج صحيحة مستوفية لشروط الاستدلال المنطقي.

موقف الغزالي من الفلسفة والفلاسفة

للغزالي موقف من الفلسفة وموقف من الفلاسفة، وقد جرى الخلط بين الموقفين كثيراً لما بين الفلسفة والفلاسفة من تلازم، فاعتبر الكثيرون أن موقفه الذي أظهر فيه تهافت الفلاسفة هو عين موقفه من الفلسفة، وليس الأمر كذلك.

وتوضيح ذلك أن الغزالي حين تعرض لتقييم الفلسفة من وجهتي النظر الشرعية والعلمية، وجد أن الفلسفة ليست علماً واحداً وإنما هي نوع من المعرفة يضم فروعاً أو مباحث متعددة هي المنطق والرياضيات والطبيعيات والإلهيات والأخلاق والسياسة، ووجد أن إطلاق حكم واحد عليها جميعاً أمر غير صحيح لاختلاف كل فرع عن الآخر في موضوعاته ومباحثه، ولهذا أصدر حكمه عليها واحداً واحداً (راجع هذه الأحكام في القسم الأول من الكتاب، فصل: الفلسفة والدين، فقرة العلاقة التاريخية بين الفلسفة والدين في العالم الإسلامي).

والحق، أن الغزالي لم يهاجم الفلسفة أو أحداً من فروعها، ولم يحرم الاشتغال بها بما في ذلك مبحث الإلهيات.

أما موقف الغزالي من الفلاسفة فكان نابعاً من نظره في مبحث الإلهيات حيث وجد للفلاسفة آراء تخالف بعض جوانب العقيدة الإسلامية، فصنّف الفلاسفة عموماً إلى ثلاثة أصناف بحسب آرائهم في مبحث الإلهيات وهي:

- **الدّهريون**: وهم الذين جحدوا وجود الصانع المدبر، وتصوروا العالم أزلياً أبدياً، وقالوا لا يهلكنا إلا الدهر وهم كافرون لأقوالهم هذه.
- **الطبيعيون**: وهؤلاء اعترفوا بوجود خالق حكيم لهذا الكون المنظم، لكنهم أنكروا بعد ذلك خلود النفس والبعث والآخرة والجنة والنار، وهؤلاء كافرون لأقوالهم الأخيرة.
- **الإلهيّون**: وهؤلاء اعترفوا بوجود الإله القادر الحكيم فهم يختلفون عن الصنفين السابقين لكنهم استبقوا بعض رذائل كفرهم ، من ذلك قولهم بقدم العالم، وقولهم

بعلم الله بالكليات دون الجزئيات، وقولهم بحشر النفوس لا حشر الأجساد، ويرى الغزالي أن من هؤلاء سقراط وأفلاطون وأرسطو ومن تأثر بهم كالفارابي وابن سينا.

إن نقد الغزالي للفلاسفة (وليس للفلسفة في حدّ ذاتها) يعتبر فلسفة أيضاً. وسنجد ابن رشد بعد الغزالي بحوالي القرن يردّ على الغزالي وانتقاداته بكتاب أسماه تهافت تهافت الفلاسفة.

الإلهيّات عند الغزالي

لا تخرج آراء الغزالي في الإلهيات عن آراء الأشاعرة الذين كان واحداً منهم، فقد قدم أدلة عقلية لإثبات وجود الله منها الدليل المعروف بدليل الغائية حيث يستنتج العقل وجود الصانع من الصنعة، وللغزالي طريق آخر شخصي هو طريق التجربة الصوفية التي تقود الإنسان إلى التحقق من وجود الله بعد سلوك طريق التصفية والمجاهدة. كما استعان الغزالي بنفس أدلة الأشاعرة لإثبات وحدانية الله، ولم يخرج عن آرائهم فيما يتعلق بصفات الله وقسمتها إلى صفات ذات وصفات أفعال، وهذه الصفات ليست عين الذات ولا غيرها.

الإنســـان:

الإنسان مركب من جانبين: مادي وهو البدن وروحي وهو النفس.

ويرى الغزالي أن الله خلق الإنسان على صورته (أي صورة الله ومثاله)، وذلك فقط في جانب الذات والصفات والأفعال وليس في جانب البدن وقواه، وهذا الشبه الموجود ينبغي أن يراعي فيه الفارق بين الكامل والمحدود، وعليه فذات الإنسان روحية وهي غير متصلة بالبدن ولا منفصلة عنه وهي في ذلك تشبه الذات الإلهية (مع الفارق المشار إليه)، والإنسان من حيث الصفات قادر عالم مريد سميع بصير والله تعالى كذلك، والفعل الإنساني يتم بإرادة وتصور سابق بحسب علم حادث، أما فعل الله فإنه يحدث بالإرادة الإلهية بحسب علم سابق لكنه علم أزلي منقوش في اللوح المحفوظ ولهذا الشبه الموجود بين النفس الإنسانية والذات الإلهية يرى الغزالي أن من عرف نفسه فقد عرف ربّه.

والنفس الإنسانية حادثة مع حدوث البدن بفعل الله وقدرته، لكن النفس خالدة بعد

مفارقة البدن بالموت، ويرى أن مصير النفوس ليس واحداً: فهناك نفوس الواصلين إلى جناب الحق في الدنيا فهؤلاء يستمرون في السعادة بعد الموت، وهناك نفوس البُله وهي نفوس لم تكتسب الشوق إلى الله ولم تحن إلى المعارف، وهذه إذا فارقت البدن ولم تكتسب الرذائل تصير إلى رحمة الله الواسعة وتخلد في الآخرة.

أما نفوس مرتكبي الكبائر وهم يعلمون الخير ولم يجحدوا الخالق فهؤلاء يعذبون في النار ثم ينقلون إلى الجنة بعد العذاب، وأخيراً نفوس الجاحدين للحق والكفار فهؤلاء يخلدون في النار.

الحرية الإنسانية:

يتابع الغزالي في هذه المسألة رأي الأشاعرة القائل بـ"الكسب"، وهو رأي لا ينفي حرية الإنسان ومسؤوليته فهو ليس خالقاً لأفعاله ولكنه مريد لها، فترتب على ذلك مسؤوليته عنها.

ففي نظرية الكسب التي قال بها الغزالي، أن فعلاً إنسانياً كالمشي أو الرمي على سبيل المثال هو فعل يخلقه الله سبحانه وتعالى لكن الإنسان يكتسبه، أي يجريه الله على جوارحه عند إرادة الإنسان القيام بهذا الفعل.

وهذا المذهب وسط بين القول بالجبر والقول بالاختيار، وإن كان من الجانب العملي قريباً جدا من القول بالاختيار.

ابن رشد (520هـ - 595هـ)

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد في قرطبة في بيت علم وجاه، عرف بابن رشد الحفيد تمييزاً عن جده ووالده اللذين كانا قضاة، وكان ابن رشد على صلة طيبة بآل زهر الأطبّاء.

استدعاه عبد المؤمن سلطان الموحّدين إلى مراكش واستعان به في إنشاء المدارس ومعاهد العلم، ثم استمرت صلته بابنه السلطان يوسف بن عبد المؤمن الذي عينه قاضياً لقرطبة، ثم عينه طبيباً خاصاً له ومستشاراً ثم قاضياً لقضاء قرطبة.

تعرض ابن رشد لمحنة في أواخر حياته حيث وُجهت إليه تهمة الكفر والزندقة بحجة اشتغاله بالعلوم الفلسفية، وأمر الخليفة بإحراق كتبه ومنع تداولها، وشمل هذا القرار جميع كتب الفلسفة باستثناء كتب الطب والحساب والفلك، فنفي ابن رشد إلى قرية إيسانه، وبعد فترة أخلى الخليفة سراح ابن رشد ورفع الحظر عن دراسة الفلسفة، واستدعى ابن رشد إلى بلاطه في مراكش، ولكن ذلك جاء متأخراً، فلم يلبث ابن رشد أن توفي، ودفن في مراكش، ثم نقل جثمانه إلى قرطبة.

من مؤلفاته كتاب تهافت التهافت، وكتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وكتاب في الفقه مشهور هو بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

ولابن رشد شروحات على كتب أرسطو نقلت إل اللغة اللاتينية ولقّبه الغربيون لذلك بـ"الشارح الأعظم".

مكانة العقل في فلسفة ابن رشد

من أهم ما تميزت به فلسفة ابن رشد اعتماده على العقل، أي على البراهين العقلية (المنطقية) في الحكم على صواب الآراء، فإذا قام الرأي على برهان قبله سواء أكان صاحبه عدواً أم صديقا، وعن طريق العقل ندرك نظام الموجودات وعلاقة بعضها بالبعض الآخر وندرك عللها، كما يستطيع العقل إدراك بعض مقاصد الشرع والحكمة في بعض التشريعات الإلهية.

ومع تقدير ابن رشد لدور العقل في الوصول إلى المعرفة بحقائق الأشياء، إلا أنه يرى أن هناك جوانب لا يستطيع العقل إدراكها، من ذلك: إدراك الكليات التي لا تتعلق بالمادة، فمثلاً نحن نقر بأن لله علماً أزلياً محيطاً بكل شيء، ولكن عقولنا لا تدرك ذلك العلم على ما هو عليه، ولو كان ذلك ممكناً لكان علمنا أزلياً كعلم الله وهو مستحيل؛ كما أن العقل أيضاً يعجز عن إدراك حكمة الشارع ومقصده في بعض ما شرعه لنا.

أدلّة وجود الله عند ابن رشد

يرى ابن رشد أن هناك دليلين عقليين لإثبات وجود الله نبّه القرآن الكريم عليهما أسماهما دليل العناية ودليل الاختراع.

أما دليل العناية فمقدماته هي ما نلاحظه من موافقة جميع الموجودات الأخرى لوجود الإنسان، كوجود الليل والنهار والشمس والقمر والأرض، وكذلك وجود الحيوان والنبات والجماد، وكذلك أعضاء الإنسان وهيأتها، فكل ذلك موافق لحياته ووجوده؛ والمقدمة الثانية أن هذه الموافقة المذكورة لم تحدث بالصدفة وإنما هي بالضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك، وهو الله سبحانه وتعالى.

ومن أمثلة الآيات الكريمة التي تدل على العناية بالإنسان قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝٦ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۝٩ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۝١٠ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ۝١١ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝١٢ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ۝١٣ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ۝١٤ لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝١٥ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ۝١٦ ﴾ [النبأ: 6- 16]. وقوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ۝٦١ ﴾ [الفرقان: 61].

أما دليل الاختراع فيقوم على ملاحظة أن جميع الموجودات من أفلاك وأرض وبحار وحيوان ونبات مخترعة، أي وجدت بعد أن لم تكن موجودة، ولذلك فلا بد لها من مخترع قادر حكيم وهو الله سبحانه وتعالى. ومن الآيات التي تدل على الاختراع قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۝٢٠ ﴾ [الغاشية: 17–20] وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ۝٧٣ ﴾ [الحج: 73] وهناك آيات تجمع الدليلين معا، وهي كثيرة من ذلك قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝٢١ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ

رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾[البقرة 21 – 22].

ويرى ابن رشد أن هذين الدليلين يصلحان لجميع مستويات الناس على اختلاف درجاتهم في العلم، وإنما يتفاوت الناس في المعرفة بالتفاصيل، فالطبيب مثلاً يعرف أكثر من الإنسان العادي منافع أعضاء الإنسان بالبرهان، فعامة الناس يرون الصنعة فيقرّون بوجود الصانع، أما العالم فإنه يكون لديه بعض إلمام بالصنعة بجانب إقراره بوجود الصانع، ولذلك فهو يدرك الحكمة من الصنعة أكثر من الشخص العادي، ولا شك أن معرفة العالِم بالله أرقى وأتم من معرفة الإنسان العادي، لما ذكرنا من معرفته ببعض جوانب حكمة الله في مخلوقاته.

الصّلة بين الدين والفلسفة

الفلسفة في نظر ابن رشد هي النظر في الموجودات واعتبارها من حيث دلالتها على الصانع، ويرى أنه كلما كانت المعرفة بالموجودات أتم كانت المعرفة بالصانع وهو الله سبحانه وتعالى أتمّ. والدين الإسلامي أوجب على المسلم النظر في الموجودات واعتبارها من حيث دلالتها على الصانع، من ذلك قوله تعالى:﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾ ﴾[الأعراف: 185].

ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم، ويتم ذلك وفقاً لأنواع القياس التي يبيّنها علم المنطق؛ كان الواجب على من يريد معرفة الموجودات، التي تؤدي إلى معرفة الله معرفة برهانية يقينية؛ أن يعرف آلة النظر والاعتبار وهي علم المنطق، كما أن عليه أن يعرف ما وصل إليه القدماء من نظر واعتبار في الموجودات، وهو ما تشتمل عليه الفلسفة، لأن المرء لا يستطيع أن يبدأ من الصفر ويعتمد على جهده فقط متغاضياً عن جهود العلماء السابقين على مر العصور، وهكذا ينتهي ابن رشد إلى القول بأن دراسة المنطق والفلسفة (الحكمة) بفروعها واجبة بالشرع.

ويرى ابن رشد أن مقصد الحكماء هو المقصد الذي حثنا عليه الشرع، فالشريعة الإسلامية حق والنظر البرهاني الصحيح يؤدي إلى الحق ويوافقه ويشهد له، فالحق واحد،

ولا يضاد الحق الحق، وعليه فالحكمة (أي الفلسفة) هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، والمتحابتان بالجوهر والغريزة.

ويعترف ابن رشد بأن هناك من الحق أذى بالشريعة وهم بعض الأصدقاء الجهّال ويقصد بعض المتكلمين، وكذلك بعض من ينتسبون إلى الحكمة (الفلسفة) أي بعض الفلاسفة وهم لم يصلوا إلى الحكمة.

الحريّة الإنسانية:

يرى ابن رشد أن في القرآن الكريم آيات تدل على الجبر وأخرى تدل على الاختيار وحرية الإنسان في كثير من أفعاله، كما يرى أن تجربة الإنسان في حياته تدله على أن هناك أفعالاً نقوم بها باختيارنا وأخرى لا اختيار لنا فيها، ولذلك قرر ابن رشد أن الشرع لم يقصد أن تكون الأفعال الإنسانية جبراً محضاً ولا اختياراً محضاً وإنما مقصد الشرع الجمع بينهما على التوسّط[1].

---

(1) عمر فرّوخ، تاريخ الفكر العربي، ص 674.

الفصل العاشر

الفلسفة الغربية المعاصرة

الفصل العاشر

الفلسفة الغربية المعاصرة

تمهيد:

يرى أغلب الكتّاب أن الفترة المعاصرة تبدأ بصورة تقريبية عند بداية القرن العشرين[1]، أي المائة سنة الأخيرة، وينبغي أن نلاحظ أن تطور الفكر عملية متصلة وليست عملية متقطعة تنتهي عند سنة بعينها ثم تعود لتبدأ من جديد مع بداية السنة التالية، وعليه فإن الفترة المعاصرة التي حددناها ببدايات القرن العشرين هي بلا شك فترة مكمّلة للفكر في المرحلة السابقة، وأنه لا بد من الإلمام بطابع الفكر وخصائصه في تلك المرحلة السابقة حتى يتسنّى لنا فهم المرحلة المعاصرة، خصوصاً في ضوء ما يلاحظ في مراحل تطور الفكر الغربي، وهو أن هذا الفكر، بصورة عامة، كان في كل مرحلة بمثابة رد فعل للمرحلة السابقة والظروف التي سادت فيها[2].

ويوضع هذه الملاحظة في الاعتبار فإن مؤرّخ الفكر[3] يستطيع أن يتحدث عن خصائص عامة للفكر الغربي في هذه الفترة المعاصرة برغم ما فيه من المغامرة والتعرض لخطر التشويه[4] إذ يصعب على مؤرخ الفكر أن يضع إطاراً عاماً بصورة موضوعية وواضحة للفكر في عصره[5]، إذ هو جزء من هذا الفكر ومن هذا العصر.

ومع ذلك فإن محاولة استخلاص خصائص للفكر الغربي المعاصر عملية حاولها العديد من الكتّاب.

---

(1) عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980، ص 11.

(2) محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفات المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 17، ص ص 29-30.

(3) برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج2، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1983، ص 259 وما بعدها.

(4) المصدر السابق، ص 296.

(5) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة، الكويت، 1984م، ص 316.

هذا ما سنحاوله هنا، أيضا فيما يلي، وسنقدم بعد ذلك عرضاً وجيزاً لأبرز تيارات أو اتجاهات الفلسفة الغربية المعاصرة.

أهم خصائص الفكر الغربي المعاصر

أشرنا آنفاً إلى صعوبة تحديد مؤرخ الفكر لخصائص الفكر في المرحلة التي يعيش فيها، ولكن ذلك لا يمنع محاولة تحديد أهم هذه الخصائص، التي نسوقها فيما يلي:

*** الاستمرارية والتجديد**

لعل استمرار الفكر واتصاله بين مرحلة معينة والمرحلة التالية أمر يصدق على تطور الفكر في شتى مراحله، ومع ذلك توجد في كل مرحلة أفكار جديدة أو يجري تعديل ما على الأفكار القديمة أو على الاتجاهات الفكرية التي كانت سائدة في المرحلة السابقة، ولا شك أن التطور وتغير الظروف يطرحان مشكلات جديدة وأسئلة جديدة كما يُسقطان مشكلات وأسئلة قديمة.

كل هذا ينطبق على الفكر الغربي في الفترة المعاصرة. فنجد مثلاً:

1- استمرار وجود فكر مسيحي، وأقصد الفكر الذي يدعو إلى الإيمان بالمسيحية واستلهامها في حل مشكلات الإنسان، كما نجد عند نيكولاي بيردياييف N. Berdyayev (ت 1948م) المفكّر الرّوسي المنفي، وكارل بارث K. Barth (1968م) رجل اللاهوت الألماني، ورينهولد نيبور R. Neibuhr (ت 1971م) رجل اللاّهوت والمفكّر الأمريكي[1].
ومع أن أمثال هؤلاء المفكرين قد حاولوا أن يراعوا مقتضيات العصر، إلا أن أعداء المسيحية استمروا في الوجود، بل وظهرت اتجاهات جديدة أخرى تعادي المسيحية يعتبرها البعض استمراراً للاتجاهات القديمة في صورة طراز جديد مشذّب[2].

2- لقد استمر الاتجاه العلماني واتجاه الإنسانيين والاتجاه المادي والاتجاه الوضعي، وكلها اتجاهات معادية للمسيحية وللدين بصورة عامة، وظهرت في هذا القرن اتجاهات

(1) كرين بريتون، تشكيل العقل الحديث، ص 324، ص 325.

(2) المصدر السابق، ص 325.

متفقة معها في معاداة الدين ولكن في ثوب جديد منها: الوجودية الملحدة بزعامة جان بول سارتر J.P. Sarter (ت 1980م) المفكّر الوجودي الفرنسـي، والوضـعية المنطقيـة والاتجاهات الماركسية المعاصرة.

3- النزعة القومية التي كانت قوية خلال القرن الماضـي مسـتمرة التـأثير في مجـال الفكـر والواقع والسياسة، لقد كان لهذه النزعة القومية دورهـا في الحـروب الكـبرى في هـذا القرن، ولا شك أن النزعة القومية لها أصولها وجـذورها في التـاريخ لقـرون طويلـة، ومع ذلك ظهرت عند عدد من المفكرين الذين يكرهون الحرب ويتمنون زوالها، فكرة دولة عالمية أو عدد قليل من الدول الإقليمية تنتفي معها الدولة القوميـة[1] كمـا هـي معروفة الآن، واحتقر هؤلاء النزعة القوميـة واعتبروهـا شـراً، وتصـوروا حـل هـذه المشكلة بوضع دستور عالمي ملائم، وقد بدأت التجمّعات الدولية تظهر بالفعـل كمـا هو الحال في الاتحاد الأوروبيّ.

4- استمرار الديمقراطية كاتجـاه عـام في الحيـاة في شـتى جوانبهـا السياسـية والاقتصـادية والفكرية، ومع ذلك تعرض هذا الاتجاه إلى تدخل الدولة في كثير من الأحيـان، كمـا تعرض الاتجاه نفسه من الناحية الفكرية إلى هجمات وانتقادات من طوائف مختلفة من المفكرين كالماركسيين والفاشيين وعدد غير قليل من الكتاب والفنانين[2].

5- استمرار النزعة اللاعقليـة الموجـودة في الرومانسـيةْ والـتي تتمثـل في تغليـب القلـب والعواطف والانفعالات على التفكير العقلي، ولكن مؤرخي الفترة المعاصرة يميلـون إلى تسمية هذه النزعة بـ "النزعة المعادية للعقـل"[3]، ذلـك أن أصـحاب هـذه النزعـة يشككون في قدرة العقل والاستدلال العقلي المجرد على التحكم في سـلوك الإنسـان، وذلك لوجود العديد من العوامل الأخـرى الذاتيـة والخارجيـة تـتحكم في السـلوك، وينظرون إلى الإنسان على أنه كائن معقد.

---

(1) المصدر السابق، ص 327.

(2) المصدر السابق، ص 329.

(3) أنظر: رسل، حكمة الغرب، ج2، 295، والمصدر السابق، ص 330 وما بعدها.

فهذه النزعة المعاصرة ليست صورة مطابقة لرومانسية القرن التاسع عشر وإنما هي صورة معدلة أو جديدة تشاركها في نقد العقل والتفكير العقلي. ومن ممثلي هذه النزعة مفكرون في مجال علم النفس مثل بافلوف Pavlov (ت 1936م) و فرويد Freud (ت 1939م) فالأول بيّن أن كثيراً من جوانب سلوك الإنسان، شأنه في ذلك شأن بعض الحيوانات، يتم على صورة أفعال منعكسة فسرها بنظريته في الاقتران الشرطي، أما فرويد فبين أن سلوك الإنسان يتم وفق مجموعة من الدوافع والرغبات اللاشعورية المكبوتة، وليس نتيجة لاستدلالات عقلية.

كما يمثل هذه النزعة أيضاً مفكرون في مجالات السياسة والاجتماع منهم عالم الاجتماع الإيطالي باريتو. وبصورة عامة فإن "نزعة العداء للعقل ابتداء من أكثر صورها بساطة وبراءة إلى أكثرها تعقيداً تؤكد في جميع الأحوال على الدور الهائل لما هو لا عقلي في حياة البشر"[1].

6- استمرار النزعة العقلية في الفكر التي ترجع إلى عصر التنوير. وتتجلى هذه النزعة في التقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية، وإلى حدّ ما العلوم الإنسانية، ذلك أن العلم يستلزم "تمرّساً طويلاً على استعمال العقل"[2]، كما تتبدّى النزعة العقلية في الاتجاهات المثالية في الفلسفة المعاصرة، التي لا شك أصابها التجديد والتعديل، كما في الكانتية الجديدة والهيجلية الجديدة والواقعية المثالية.

وهكذا نجد في المرحلة المعاصرة جميع التيارات الفكرية السابقة تقريباً مع محاولتها اتخاذ ثوب جديد وصورة جديدة تتلاءم مع المرحلة الجديدة.

* تقلص الطابع الإقليمي للفكر

نتيجة للتقدم الهائل في وسائل الاتصال ولازدياد التبادل الثقافي بين مختلف البلدان والأقاليم الغربية تقلص الطابع الإقليمي للفكر الغربي الذي ساد في المراحل السابقة، فقد كان من الممكن قبل القرن الحالي الحديث عن الفكر الفرنسي أو الألماني أو الإنجليزي أو

(1) المصدر السابق، ص 348.

(2) المصدر السابق، ص 365.

الأمريكي بصورة مستقلة، والحديث عن خصائص للفكر في كل إقليم أما في الفترة المعاصرة فقد زالت هذه الصفة، فلم تعد الوجودية مثلاً مقصورة على فرنسا أو ألمانيا فقط، بل وجد لها ممثلين في إيطاليا وأسبانيا وبلجيكا وأمريكا....الخ[1].

وكذلك لم تعد البراجماتية فلسفة مقصورة على الولايات المتحدة وحدها، وإنما وجد لها ممثلين في أرجاء القارة الأوروبية المختلفة.

والشيء نفسه يقال عن سائر الاتجاهات الفكرية والفلسفية كالمادية الجدلية والوضعية المنطقية[2] وغيرهما.

* عدم ظهور مذاهب فكرية شاملة

تميّز الفكر الغربي في المراحل السابقة حتى القرن التاسع عشر، وعند البعض حتى هيجل، بمحاولة بناء مذاهب فكرية شاملة تعالج القضايا المختلفة من خلال نسق فكري شامل للكون والحياة والإنسان تتخلله فكرة مركزية أو محورية واحدة يلتزم بها المفكر في معالجة جميع المشكلات الجزئية في السياسة والاجتماع والأخلاق والفنون...الخ.

أما الفترة المعاصرة فلا نجد فيها مثل هذه البناءات الفكرية الشاملة، وأوضح ما نلاحظه هو وجود اتجاهات فكرية يوجد في داخلها من التباين بقدر المنتمين إليها تقريباً، ومن الأمثلة الواضحة الاتجاه البراجماتي الذي يضم النزعة البراجماتية عند وليم جيمس والنزعة البارجماطيقية عند شارلز بيرس والنزعة الوسيلية أو الأداتية عند جون ديوي والنزعة الإنسانية عند شيلر، ومع هذه الاختلافات فإن مؤرخي الفكر المعاصر وجدوا بعض العناصر المشتركة بينها فضمّوها تحت اتجاه واحد، وهذا الاتجاه لا يعالج جميع قضايا الفكر، وإنما جانباً محدداً منها وهو الصدق فيما يتعلق بالمعنى والاعتقادات[3].

والحق أن المفكرين المعاصرين في الغرب أصبحوا يهتمون بحل القضايا والمشكلات الجزئية أكثر من الاهتمام ببناء مذاهب فكرية متكاملة، ولهذا قد يستخدم المفكر أفكاراً تنتمي إلى مدارس أو اتجاهات فكرية مختلفة في معالجته للقضايا المختلفة، وربما كانت هذه الخاصية،

---

(1) محمد مهران، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ص34 – 35.

(2) عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص16.

(3) المصدر السابق، ص 89.

أي الاهتمام بمعالجة المشكلات الجزئية، انعكاساً للتخصص الدقيق الذي ظهر في ميدان العلوم.

* الديمقراطية الفكرية

وهي في الغالب انعكاس للديمقراطية السياسية، والمقصود بالديمقراطية الفكرية وجود جوّ تسوده المناقشة الحرّة للآراء سواء جرت هذه المناقشات في المؤتمرات العلمية والندوات الخاصة أو على صفحات الجرائد والمجلات العلمية المتخصصة. وقد أصبح المفكرون بصورة عامة أقل تعصباً لآرائهم، إذ أنهم على استعداد للتخلي عنها إذا ما ظهر بطلانها. وقد أدى هذا الجوّ من الديمقراطية الفكرية إلى زيادة التواصل الفكري بين مفكري العالم الغربي بصورة عامة[1].

* صعوبة التفاهم وارتباك لغة الحوار

مع أن الجوّ الديمقراطي في مجال الفكر أدى إلى زيادة التواصل الفكري بين المفكرين، إلاّ أن الفكر الغربي المعاصر قد تميّز بصعوبة التفاهم، وارتباك حقيقي في لغة الحوار[2]، ويرجع ذلك إلى التطور الهائل في كمّ المعرفة المتاحة مما أدى إلى تفتيت الميادين العقلية إلى أجزاء يزداد نطاقها ضيقاً بالتدريج... وأصبحت مطالب التخصص وضغوطه توجّه الشباب إلى قنوات أضيق، قبل أن تتاح لهم فرصة تنمية اهتمامات أوسع وفهم أفضل للعالم[3].

هكذا أدى التخصص في مجالات ضيقة ومحدودة من مجالات الفكر والمعرفة إلى صعوبة التفاهم بين المفكرين، لأن كل واحد يتحدث عن نطاق محدود جداً لا يتعداه، ولأنه لا يكاد يعرف شيئاً عن المجالات الأخرى خارج نطاق تخصصه، حتى إننا نجد أحياناً الزملاء في القسم العلمي الواحد في الجامعات لا يكادون يفهمون تماماً اهتمامات زملائهم الآخرين.

---

(1) محمد مهران، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص ص 33 – 34.

(2) رسل، حكمة الغرب، ج2، ص 260.

(3) المصدر السابق، ص ص 2260 – 261.

لقد تعددت الآراء في العالم الغربي المعاصر إزاء كل القضايا[1]، وظهرت الحاجة إلى التقارب والتفاهم والتأليف بين وجهات النظر المختلفة، ولعل الملفت للنظر أنه لم ينهض لسدّ هذه الحاجة وإصلاح هذه الآفة إلا الفلاسفة الذين تعودوا بطبيعة دراستهم وتكوينهم العقلي على النظرة الشمولية الكلية، ورافق هذا اعتراف الأجيال المعاصرة من شتى المفكرين بأنهم وإن كانوا أكثر علماً ومعرفة من المفكرين القدماء أمثال أفلاطون وارسطو وزينون وأوغسطين وغيرهم إلا أنه من المشكوك فيه تماماً أنهم أكثر منهم حكمة، وهكذا بدأ يظهر في هذا القرن نوع من رد الاعتبار للفلسفة والفلاسفة على أمل أن يساعدوا في تقريب الهوّة بين حكمة الغرب وعلومه في الفترة المعاصرة.

ويرى برتراند رسل B. Russell أن هناك عاملاً آخر ساعد على صعوبة الحوار والتفاهم، وهو عدم وجود لغة واحدة للعلم والفكر كما كانت اللغة اللاتينية في العصور الوسطى وحتى عصر النهضة، وأنه لتعدد اللغات التي يدوّن بها العلم والفكر لابد للباحث من الإلمام بلغتين أو ثلاث لغاتٍ غير لغته الأصلية، وهذا أصبح في نظره "مشكلة غير هيّنة لم يتم الاهتداء إلى حلٍّ لها حتى الآن"[2].

*** انعكاس العلم والتكنولوجيا ونتائجهما على مجالات الفكر**

من الأمور الواضحة لمثقفي هذا العصر، تفوّق الغرب الهائل في مجالي العلوم التجريبية والتقنية (التكنولوجيا)، والتقدم الهائل الذي حققه الغرب في هذا القرن في هذين المجالين، وكان لابد لهذا التقدم والتفوق من أن ينعكس على مجال الفكر ويترك آثاره المختلفة عليه، وسنشير فيما يلي إلى أبرز جوانب هذا التأثير.

1- خلق مشكلات جديدة كان على المفكرين مواجهتها والتصدي لحلها: من هذه المشكلات مشكلة السلام العالمي، ومشكلات تلوث البيئة التي لم تعد مقصورة على ارتفاع نسبة ثاني أكسيد الكربون في أجواء المدن، بل أصبحت تشمل أموراً خطيرة

---

(1) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص 330.

(2) رسل، حكمة الغرب، ج2، ص 261. صمّم أخيراً برنامج حاسوبي يترجم الكلام بين اللغات الأوروبيّة من خلال الحاسوب.

كمشكلات الغبار الذري ونفايات المفاعلات النووية، ومشكلات أخرى اقتصادية ناتجة في الدرجة الأولى عن قصور النظم الاقتصادية السائدة في الغرب وغير ذلك مما كان سببه تقدم العلوم والصناعة التقنية (التكنولوجيا).

كما ظهرت مشكلات جديدة للسبب نفسه ذات طابع اجتماعي أخلاقي[1]، مما استدعى بحثها من هذين الجانبين، ويمكن أن نشير هنا إلى بعضها. فمشكلة تزايد وتطور وسائل الاتصال كالسينما والتلفزيون والفيديو والأقمار الصناعية التي أصبحت في هذا القرن قوة هائلة في يد الإنسان؛ وكان لا بدّ للمفكرين من التفكير في سبل استخدام هذه القوة واعتبار ما يترتب على ذلك من نتائج سلبية أو إيجابية على مستوى المجتمع وعلى مستوى الأفراد. ويمكن أن نشير هنا إلى مشكلات اجتماعية أخلاقية نتيجة تقدم البحوث العلمية في مجال الطب، وهي مشكلة أطفال الأنابيب، ومشكلة تحديد نوع الجنين في مراحله الأولى، ومشكلات الإجهاض، ومشكلات الهندسة الوراثية والتحكم في الجينات، وأخيراً مشكلة الاستنساخ.

وكل هذه وغيرها مشكلات قائمة بالفعل في المجتمعات الغربية، ما كانت تحدث لولا تقدم العلم الهائل.

2- تأثير بعض النظريات العلمية البارزة على الفكر: إن مسألة تأثر الفكر بالعلم قديمة ونجدها في كل العصور، ولكن ظهور بعض النظريات العلمية في الفترة المعاصرة قد غيّر من بعض المبادئ الفكرية التي ظلت راسخة فترة طويلة من الزمن، فقد جاءت النظرية النسبية على يد آينشتاين Einstein، وهو أحد كبار علماء الطبيعة والرياضيات، وسرعان ما انعكست نتائجها في مجال الفكر فظهرت النزعات النسبية في الفكر متمشية مع هذه النظرية العلمية مؤكدة "بأن الأشياء تختلف رؤيتها باختلاف المراقبين لها من مواضع مختلفة وأزمنة مختلفة، وأن الصدق رهن بوجهة نظر الباحث عن الحقيقة[2].

(1) المصدر السابق، ص 364.

(2) كرين بريتنون، تشكيل العقل الحديث، ص 322.

كما أدت الكشوف العلمية في مجال الفيزياء الدقيقة والفيزياء الكونية إلى زعزعة مبادئ الحتمية والآلية والسببية التي رسختها فيزياء نيوتن وانعكس ذلك على الفكر، فأعاد كثير من الفلاسفة المعاصرين مراجعة النظرية الآلية أو الميكانيكية، وطبقوا ذلك على الإنسان لتأكيد حريته... بوصفه كائناً حر الإرادة والاختيار. ولقد وجدت هذه الفكرة صدى كبيراً لدى كثير من الفلاسفة المعاصرين وخاصة عند الفلاسفة الوجوديين[1].

ومن النظريات العلمية التي تركت أثراً على آراء عدد من المفكرين المعاصرين نظرية التطور عند داروِن Darwin (ت 1882م) التي تأثر بها مفكرون مثل برجسون Bergson (ت 1941م)، وهوايتهد. A.N. Whitehead (ت 1947). ودي مورجن De Morgan (ت 1871م) وغيرهم.

3- تأثير مناهج البحث العلمي على الفكر: وجد العديد من المفكرين المعاصرين أن محاولة تطبيق أو تقليد مناهج البحث في العلوم التجريبية سيعينهم في الوصول إلى نتائج أوثق في مجالات الفكر النظري، ويجعلهم أكثر انسجاماً مع روح العصر.

ومن الأمثلة على ذلك المنهج البرجماتي الذي طبّقه تشارلز بيرس، الذي كان فيلسوفا وعالماً في الكيمياء، فقد كان يبدأ بالاعتقاد، وهذا يشبه الفرض العلمي ويظل هذا الاعتقاد، عند بيرس، مجرد اعتقاد حتى يتم اختباره على التجربة الفعلية[2]، فإذا أثبتت التجربة صحة الاعتقاد أصبح فكرة تسترشد بها في سلوكنا العملي.

وكذلك استخدم عدد آخر من المفكرين مناهج الرياضيات في تفكيرهم مثل هوايتهد ورسل.

4- تقييم نتائج التقدم العلمي والتكنولوجي: لقد بلغ التقدم في هذين المجالين حداً كبيراً كان لابدّ معه من أن يقف المفكرون في محاولة تقييم النتائج المختلفة المترتبة على هذا التقدم الهائل في مجالات السياسة والاجتماع والأخلاق والعلاقات الإنسانية

(1) د. عزمي إسلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، ص ص21 - 22.

(2) المصدر السابق، ص ص 22 - 23.

والاجتماعية، إذ لم يستطع أحد من المفكرين تجاهل الأثر الذي تركه والذي يمكن أن يتركه العلم والتكنولوجيا في حياة الإنسان ونظرته إلى الكون والوجود والحياة.

*** ازدياد الوعي الذاتي للفكر**

يتميز المفكرون والفلاسفة المعاصرون باهتمامهم الشديد بتحديد أهداف نشاطهم الفكري، بالطريقة الصحيحة التي يمكنها قيادة هذا النشاط كي يحقق غاياته، ويرى المفكر البريطاني المعاصر آير A.J. Ayer أن هذه الخاصية الهامة ترجع إلى التقدم البارز في العلوم الطبيعية، وبدرجة أقل، في العلوم الاجتماعية، وإلى انفصال العلوم عن الفلسفة الذي جرى في القرن التاسع عشر[1].

ولا شك أن هذا الوعي المشار إليه هنا مرتبط باهتمام المفكرين بقضايا محددة يرغبون في فهمها أو اقتراح الحلول لها، ومرتبط أيضا بالاهتمام بمناهج البحث التي تؤدي إلى نتائج أكثر دقة.

*** إنكار أو تجاهل الغيبيّات والحياة الآخرة**

يرى معظم مؤرخي الفكر الغربي أن الصفة البارزة لفكرهم ومجتمعاتهم وحياتهم في شتى مظاهرها هي "الديمقراطية"، ديمقراطية في الحياة السياسية وديمقراطية في الفكر، وديمقراطية في النظر إلى العالم ككل... الخ. هذه النزعة الديمقراطية التي يفاخر بها الغرب، قد تمت صياغتها في القرن الثامن عشر، عصر التنوير والعقلانية، بعد مرحلة من الصراع ضد الاستبداد والتسلط استمرت ثلاثة قرون، تم بعدها للغرب هذا التحول إلى الديمقراطية، ولا شك أن أفكار القرن العشرين في الغرب وتصورات أبنائه للديمقراطية قد جرى عليها التعديل[2].

يوجد "مبدآن أساسيان للديمقراطية كما ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وهما: مبدأ أن الإنسان خيِّر وعاقل بطبيعته؛ ومبدأ التقدم الحتمي المطَّرد ابتغاء تحقيق الكمال

(1) A.J. Ayer. **Philosophy in the Twentieth Century**, Unwin Paperbacks, London, 1984, p14.

(2) انظر: كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص 370، 371، 385، ومواضع أخرى متفرقة من الكتاب.

الإنساني على الأرض[1].

هذان المبدآن لا يشيران إلى أي إيمان بقوة خارج نطاق الإنسان، ولا يشيران إلى ما وراء هذه الحياة المحدودة بالأرض.

لقد لاحظ أحد كتاب الفكر الغربي الغربيين بحق أن أحد العناصر الهامة للغاية في الكوزمولوجيا الديمقراطية [أي التصور الكلي للكون ومادته وحالته الأولى في الفكر الغربي الديمقراطي]، والذي أكدنا عليه، هو إنكار الغيبيات والحياة الآخرة، ويتابع الكاتب ملاحظته للواقع الفكري في الغرب فيقول: "وعلى الرغم من أن فرقاً مسيحية كبيرة ثبتت وظلت باقية على مدى القرون الثلاثة الأخيرة.

إلا أنه ظهرت بدائل للإيمان المسيحي الذي فقده الكثيرون أو الذي تحول إلى نزعة عقلانية تفاؤلية ذات طابع مسيحي زائف، وهذه البدائل هي الديمقراطية والقومية والاشتراكية والفاشية وغير ذلك من ضروب العقائد والطوائف الكثيرة المتباينة [وأخيراً العولمة]، ويجمع بين أغلب هذه البدائل إيمان مشترك بإمكانية البشر إدراك الكمال سريعا على الأرض إذا اتخذت الإجراءات المناسبة، وتجحد أكثرها الغيبيات القادرة على التدخل في مسار أحداث الأرض[2].

وهكذا يقرر نفس الكاتب أنه "من الطبيعي أن يبقى داخل الديمقراطيات الغربية ملايين الرجال والنساء ممن يندرجون في تصنيفات متباينة تتراوح ما بين الوضعيين المتطرفين وأعداء رجال الدين إلى الدنيويين واللامبالين، ملايين هم ببساطة غير مسيحيين[3]".

يتضح من هذا الكلام أن الفكر الغربي بصورة عامة، ينكر أو يتجاهل الغيبيّات والحياة الآخرة، رغم أن ذلك موجود في الدين المسيحي الذي أصبح الملتزمون بتعاليمه في الغرب أقلية.

يطلق الكاتب الغربي المشار إليه آنفاً على هذه المعتقدات (الأيدولوجيات) السائدة في الفكر الغربي المعاصر اسم "العقائد غير الإلهية[1]" والعقائد اللاشخصية[2]" والديانات

---

(1) المصدر السابق، ص 385.

(2) المصدر السابق، ص 374.

(3) المصدر السابق، ص 374.

العلمانية[3]، ومع أن الكاتب يرى أن هذه العقائد لها جوانب إيجابية وقامت بأدوار معيّنة في المجتمعات الغربية باعتبارها بصورة عامة ردود أفعال لظروف معيّنة، وهذا صواب إلى حد كبير، إلا أنه يعدد أهم نقائصها وسلبياتها ليخلص بعد ذلك إلى ضرورة تعديل أو تغيير هذه العقائد لتعويض هذه النقائص وتلافي هذه السلبيات.

أما أبرز السلبيات في هذه العقائد العلمانية التي تسود الفكر الغربي المعاصر فهي:

1- قصور هذه المعتقدات عن معالجة المشكلات الفردية وفي تقديم العون لأصحاب النفوس الشقية المعذبة القلقة[4] فهي بصورة عامة أعجز من أن تعالج النفوس.

2- عدم قدرتها على تقديم العزاء والسلوى للتعساء والفقراء والمرضى وضحايا الصراع على زيادة الإنتاج والمنكوبين، فلا القومية ولا الاشتراكية ولا أي من هذه العقائد العلمانية بقادرة على أن تحل محل الرب واهب السلوى والعزاء[5].

3- لا يوجد مجال أو فرصة للتوبة في هذه العقائد العلمانية، وهنا يضرب الكاتب أمثلة من روسيا وأمريكا، فالذين حوكموا بتهمة الخيانة في الاتحاد السوفيتي رغم اعترافهم وانهيارهم وطلبهم العفو لم يحظوا بالعفو ولم يجدوا سبيلا للعودة إلى حظيرة المجتمع[6]، وأما في الولايات المتحدة فإن الحكومة تعتبر من كان شيوعيا يوما ما فهو كذلك إلى الأبد[7].

4- تشكل هذه المعتقدات خطراً داهماً على المثقف الحديث، لأنها تزعم أن الإنسان المثقف قادر على معرفة ما هو خطأ في العالم معرفة تامة وأنه يعرف كيف يصحح هذا الخطأ.

هذا الزعم لا يخلو من شيء من الإيجابية المرغوبة والمطلوبة، إلا أنه زعم خاطئ وبالتالي يصبح خطيراً، ذلك أن المعتقدات الجديدة يعوزها الثراء والعمق في إدراك حقيقة

---

(1) المصدر السابق، ص 275.

(2) المصدر السابق، ص 375.

(3) المصدر السابق، ص 376.

(4) المصدر السابق، ص 375.

(5) المصدر السابق، ص 376.

(6) المصدر السابق، ص 376.

(7) المصدر السابق، ص 376.

البشر [هذا الثراء وهذا العمق] الموجودان في الديانات القديمة[1].

وهكذا نجد أن تجربة الفكر الغربي في استبعاد الإيمان بالغيب وبالحياة الأخرى قد أثبتت فشلاً ذريعا على مستوى الحياة الفردية، وهي تهدد بخطر داهم على مستوى الحياة الاجتماعية والإنسانية، كما بيّن بعض الكتّاب الغربيين المخلصين للحقيقة في تحليلهم لفكرهم وواقعهم.

كان لا بد لهذه العقائد العلمانية المختلفة أن تفشل لأنها أخلّت بالتوازن في اعتقاداتها في حقيقة الحياة والوجود والكون التي ليست غيباً كلها كما أنها ليست واقعاً محسوساً كلها.

أبرز تيارات الفلسفة الغربية المعاصرة

ظهر في الفترة المعاصرة في الغرب عدد من التيارات الفلسفية تميّز كل منها ببعض الآراء الخاصة به.

وإن كانت هذه التيارات – على وجه العموم- غير مقطوعة الصلة بالفلسفات السابقة منذ أيام أفلاطون وأرسطو، لكنها – كما أشرنا سابقا – لم تهتم بإنشاء مذاهب فلسفية متكاملة، ولذلك أطلق عليها اسم تيّارات فلسفية، وأحيانا اسم اتجاهات فلسفية، واهتم كل منها بجانب من موضوعات البحث الفلسفي العديدة.

لا يتّسع المقام في هذا المدخل إلى الفلسفة إلى أكثر من التعريف العام بأبرز هذه التيارات.

وهي كما يلي:

التيار البرجماتي Pragmatism

سبقت الإشارة إلى هذا التيار عند الحديث عن نظريات الحقيقة ومعاييرها، إذ كان لهذا التيار معيار في الحقيقة هو المعيار العملي (راجع ما ذكر عن هذا المعيار فيما سبق).

---

(1) المصدر السابق، ص 378.

تأسّس هـذا التيـار علـى يـد الفيلسـوف الأمريكـي شـارلز بـيرس C. Perice (ت 1914م)، وتطوّر علـى يـد الفيلسـوف الأمريكـي ولـيم جـيمس W. James (ت 1910م)، وترسّخ مع تطوّر آخر على يد الفيلسوف الأمريكي جون ديوي J. Dewey (ت 1952م).

الرأي الرئيسي الذي قدّمه بـيرس هـو أن أي فكـرة إنمـا يتضـح معناهـا بـالنظر إلى النتائج أو الآثار العملية المترتبة عليها؛ والفكرة هي خطة عمل Plan of Action.

أما الرأي الرئيسي الذي قدّمه جيمس تطويراً لرأي بيرس، فهو أن الفكرة الحقيقيـة أو الصادقة هي تلك التي تؤدي إلى النجاح في الحياة العملية، والعقيدة الصـحيحة هـي الـتي تحقق منفعة في الحياة العملية، فالحقيقة ليست مطلقة وإنما هي مرهونة بنتائجها.

أما الرأي الرئيسي الذي قدمه ديوي تطويراً لآراء زميليه السابقين وترسـيخاً للتيـار البرجماتي، فهو أن الأفكار الصادقة هي وسائل أو ذرائع تؤدي إلى تحقيق التوافق والانسجام بين الإنسان والبيئة الاجتماعية والطبيعية التي يعيش فيهـا، وإلى حـلّ مـا يواجهـه فيهـا مـن مشكلات تعوق تكيّفه وتوافقه مع بيئته.

لا تخلو هذه الأفكار من إيجابية في التعامل مع الحياة، ولكنها بحاجة إلى معايير ثابتـة وعادلة لضبط هذا التعامل.

ليست مصادفة أن يكون روّاد هذا المذهب جميعهم أمريكيون إذ أن هذا التيـار يمثـل روح المجتمع الأمريكي ويعبر عن حياة أفراده وطموحهم فيها في تحقيـق النجـاح العملـي في الحياة بأشكاله المختلفة: القوة، المال والثروة، السلطة والنفوذ، العلم والتكنولوجيا وغير ذلك من أشكال النجاح.

التيار الوجودي Extistentialism

يهتم هذا التيار بالبحث في وجود الإنسان في حياته الواقعية، ولـيس – كمـا يتبـادر للذهن في الوهلة الأولى– بأنه يبحث في الوجود بشكل عام.

الفلاسفة الوجوديون لا يهتمون بمعرفة ماهيّة الإنسان وحقيقته – كمـا كـان الحـال عليه لدى الفلاسفة السابقين – وإنما يهتمون في وجوده الواقع الحافل بالمشكلات والأزمات والرغبات والحاجات.

وماهيّة الإنسان في نظر الوجوديّين تتشكل خلال حياته الواقعية التي يحياها، وليست شيئاً مقدوراً ومحدداً من قبل، ولهذا احتلّت فكرة الحريّة الشّخصية مكاناً رئيساً في الفلسفة الوجودية.

يوجد في التيّار الوجودي اتجاهان:

- اتجاه وجودي مؤمن. أو "وجودية مؤمنة" بحثت في وجود الإنسان وتمسّكت بالإيمان بالله، وانتهت إليه بطريقة عقلية، ومن ممثلي هذا الاتجاه هيدجر Heidegger (ت 1976م) وكارل يسبرز K. Jaspers (ت 1969م).
- اتجاه وجودي ملحد. أو "وجودية ملحدة"، بحثت في وجود الإنسان في حياته الواقعية، ورأت أن الإنسان يجب أن يعيش حراً وفقاً لبواعثه الشخصية وحاجاته الخاصة وإدراكه لذاته، وليس وفقاً لاعتبارات دينية أو خلقية أو عقلية، وتجاهلت وجود الله ووجود حياة أخرى، وصوّرت ما يصيب الإنسان من حيرة وقلق واضطراب واغتراب دون أن تقدم له المساعدة للتغلب على هذه الأحوال.

ومن ممثلي هذا الاتجاه الملحد جان بول سارتر J.P. Sartre (ت 1980م).

وقد انتشرت الوجودية في الغرب من خلال الأدب القصصي والروائي بصورة خاصة.

وتعلّق بالوجودية بعض المتعلّمين في العالم العربي في فترة الخمسينيات والستّينات من القرن العشرين، تقليداً للتيارات الفكرية الغربية في الأغلب، وقد خفت الحماس في الوقت الحاضر لهذا التيار الوجودي.

التيار البنيوي Structuralism

يُعدُّ هذا التيار أقرب إلى المنهج أو طريقة تناول معينة في البحث منه إلى المذهب الفلسفي، (وإن كان في النهاية يعدّ إحدى التيارات الفلسفية)، وطريقة التناول هذه وجدت لها تطبيقات في اللغويات ودراستها، وكذلك في العلوم الاجتماعية، وخصوصا علم الإنسان (الأنثروبولوجيا).

الفكرة الرئيسية في هذا التيار متّصلة بلفظ بنية (المقابل للفظ Structure بالإنجليزية)، فالبنية مرتبطة بمعنى البناء الذي له عناصره وأركانه، وكل عنصر أو ركن يؤدي وظيفة في

البناء لكن هذه الوظائف مرتبطة بعضها مع البعض الآخر بعلاقات أساسية، ولا تتضح أهمية أي ركن في البناء إلى في ضوء علاقته بالأركان الأخرى.

هذا توضيح لتقريب الفكرة إلى الأذهان، ونورد تعريف البنية عند لالاند A. Lalande (ت 1963م) حيث يقول: إنها نسق أو كلّ مؤلّف من ظواهر متضافرة بحيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخرى، ولا يمكن أن تكون (الظاهرة) ما هي عليه إلا في علاقتها بتلك الظواهر[1].

من هذا التعريف يتّضح أن مفهوم البنية – الذي يشكل الفكرة المحورية عند هذا التيار، والذي وصفناه في البداية بأنه طريقة في تناول البحث ومعالجة موضوع معين – يشير إلى كلٍّ أو نسق منظّم يضم في داخله عناصر أساسية يؤثر بعضها في البعض الآخر، وأن فهم أي عنصر من هذه العناصر لا يتم بالنظر إليه منعزلاً عن العناصر الأخرى، وإنما يفهم بالنظر إليه في ضوء علاقاته بالعناصر الأخرى.

لم يكن التفكير في البنية تفكيراً مجرّداً، بل كان تفكيراً من خلال تطبيق هذه الفكرة في المجالين المشار إليهما آنفاً (اللغة والعلوم الاجتماعية)، الأمر الذي ساعد الباحثين في هذين المجالين ممن تبنوا هذا المنهج (أو طريقة التناول هذه) في تقديم فهم أفضل للظواهر في كل مجال منهما.

ففي مجال اللغويات ظهر فردنان دي سوسير F. De Saussure (ت 1913م) وجاكوبسون Jackobson وزميليه، وثلاثتهم من روسيا، ونعوّم تشومسكي Chomsky (معاصر) الذي رأى في تحليله للنحو بأن في الكلام بناء سطحي (ظاهري) وبناء عميق (Surface Structure and Deep Structure).

وفي مجال العلوم الاجتماعية نجد العالم الأنثروبولوجي ليفي شتراوس C. Levi-Strauss (معاصر) يستخدم المنهج البنيوي في دراساته العديدة في هذا المجال، حيث كان يحاول الكشف عن البنية اللاشعورية أو العميقة التي تكمن وراء الظواهر المشاهدة، والتي تمثل نسقاً عقلياً منطقياً، يمثل فهما للعلاقة بين الطبيعة والثقافة من جهة، ويقدم تفسيراً للظواهر الاجتماعية من جهة أخرى.

---

(1) نقلا عن: محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفات المعاصرة، ص 129.

تيار الفلسفة التحليلية Analytical Philosophy

يضم هذا التيار أكثر من اتجاه فلسفي، لكنها جميعاً تلتقي وتشترك في فكرة التحليل، فجميع التحليليين متفقون على أن التحليل هو الهدف الرئيسي للفلسفة. ومن أبرز الاتجاهات التي تدخل تحت هذا العنوان (الفلسفة التحليلية):

- **الاتجاه الواقعي** Realism: ومن أبرز ممثليه برتراند رسل B. Russell (ت 1970م). وقد ركّز هذا الاتجاه اهتمامه على توضيح وتنظيم المبادئ المنطقية التي يستخدمها العلم[1]، عن طريق التحليل الواقعي للممارسة العلمية، وكذلك سعى هذا الاتجاه لجعل الفلسفة أقرب ما يمكن إلى العلم بالتركيز على الموضوعات الواقعية، أي جعل الفلسفة علمية.
- **الاتجاه الوضعي المنطقي** Logical Positivism: تأسّس هذا الاتجاه في الثلاثينيات من القرن العشرين على يد مجموعة من الفلاسفة أطلقوا على أنفسهم اسم دائرة فينّا Vienna Circle، أبرزهم موريس شليك Mortiz Schlick (ت 1936م).

يرى هذا الاتجاه أن مهمة الفلسفة هي القيام بالتحليل المنطقي للأقوال والعبارات المستخدمة في العلم، هذه العبارات عندهم إما أن تكون واقعية تخبر عن الواقع، وهذه يمك التحقق من صدقها بالرجوع إلى الواقع، أو تكون عبارات رياضية تقوم على الاتساق بين طرفيها، وهذه لا تعطي معلومات جديدة – كما في المعادلات الرياضية – فمضمون طرفي العبارة (المعادلة) الرياضية واحد، أما العبارات التي تتحدث عن الميتافيزيقيا فهي عبارات فارغة من المضمون ولا معنى لها ويجب استبعادها وعدم التعامل معها.

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن التحليل المنطقي للّغة وعباراتها يساعد على تخليص العلم والفلسفة من الغموض وعدم الدقة. ومن أبرز ممثلي هذا الاتجاه أيضا رودلف كارناب Rudolf Carnap (ت 1970م)، الذي دعى إلى إيجاد لغة صورية خاصة بالعلم تستخدم في التحليل العلمي لمفاهيم العلم، وهذه اللغة هي شرط ضروري للتقدم في مجال الفلسفة.

---

(1) المصدر السابق، ص 178.

المصادر والمراجع

معجم المصطلحات

المؤلف وأبرز أعماله

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربيّة

- ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، **النجاة**، تحقيق: محيي الدين الكردي، ط2، مطبعة السعادة، القاهرة. 1938.
- أحمد خواجه، **الله والإنسان في الفكر العربي والإسلامي**، منشورات عويدات، بيروت، 1983.
- أديب نايف، **مدخل إلى المنطق**، المركز العربي للخدمات الطلابية، عمّان. 1994.
- أوزفلد كولبه، **المدخل إلى الفلسفة**، مكتبة النهضة العربية، ط5، 1965.
- بول موي، **المنطق وفلسفة العلوم**، ترجمة: فؤاد زكريا، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت. 1981.
- توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، دار النهضة العربية، القاهرة، ط7. 1979
- جان فال، **طريف الفيلسوف**، ترجمة أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة. 1967.
- حسن عبد الحميد، **مدخل إلى الفلسفة**، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، 1977.
- دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط4، 1957.
- زكريا إبراهيم، **مشكلة الفلسفة**، مكتبة مصر، القاهرة. 1971.
- صلاح قنصوة، **فلسفة العلم**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة. 1981.
- طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. 2002.
- عبد الرحمن بدوي، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، وكالة المطبوعات، الكويت. 1979.
- عبد الغفار مكاوي، **لم الفلسفة؟**، منشأة المعارف، الإسكندرية. 1981.
- عبد المجيد عبد الرحيم، **مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1979.

- عبد المجيد عمر النجار، **الشهود الحضاري للأمة الإسلامية** (3 أجزاء)، دار الغرب الإسلامي، بيروت. 1990.
- عزمي طه السيد أحمد، **أفلاطون، محاورة كراتيلوس**، ترجمة للمحاورة ودراسة تحليلية، وزارة الثقافة، عمّان. 1995.
- علي عبد المعطي محمد، **المدخل إلى الفلسفة**، الدار الجامعية للنشر، الإسكندرية. 1986.
- عمر فرّوخ، **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، ط2، دار العلم للملايين، بيروت. 1981.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، **معيار العلم**، تحقيق: سليمان دنيا، ط2، دار المعارف بمصر، القاهرة. 1969.
- كارل يسبرز، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة. 1967.
- كريم متّى، **المنطق**، مطبعة الإرشاد، بغداد. 1970.
- محمد ثابت الفندي، **مع الفيلسوف**، دار النهضة العربية، بيروت. 1980.
- محمد رضا المظفر، **المنطق** ط3، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1995.
- محمد السرياقوسي، **التعريف بالمنطق الصوري**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة. 1980.
- محمد عبد الهادي أبو ريدة، **مبادئ الفلسفة والأخلاق**، ط3، وزارة التربية، الكويت. 1975.
- محمد علي أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج2، دار الجامعات المصرية. 1970.
- محمد محمد قاسم، **فلسفة العلوم**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية. 1996.
- محمد مهران رشوان. **مبادئ التفكير المنطقي**. دار المعارف. 1994.
- محمد مهران رشوان، **مدخل إلى المنطق الصوري**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة. 1975.

- محمد مهران، **مدخل إلى دراسة الفلسفات المعاصرة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.
- محمد كمال جعفر، وحسن عبد اللطيف، **في الفلسفة، مدخل وتاريخ**، دار العروبة، الكويت. 1981.
- مصطفى النشار، **المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية**، دار قباء، القاهرة. 1997.
- مصطفى النشار، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، دار قباء، القاهرة. 1998.
- هنتر ميد، **الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها**، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة. 1969.
- وليم جيمس، **بعض مشكلات الفلسفة**، دار الطلبة العرب، بيروت. (د.ت).
- يحيى هويدي، محمد مهران، عزمي طه السيد، **تطوّر الفكر الفلسفي**، منشورات جامعة الإمارات. 1990.
- يحيى هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط9. 1988
- يمنى طريف الخولي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، سلسلة عالم المعرفة (264)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت. 2000.

المراجع الأجنبيّة

- A. C. Grayling, **Philosophy, A Guide Through the Subject,** Oxford University Press, 1995.
- Antony Flew (Editorial Consultant), **A Dictionary of Philosophy,** 3rd Printing, Pan Books, London, 1981.
- Kenny Anthony (Editor), **The Oxford Illustrated History of Western Philosophy,** Oxford University Press, 1994.
- Magee Bryan, **The Great Philosophers,** Oxford University Press, 1987.
- Magee Bryan, **Men of Ideas**, The Viking Press, New York, 1978.
- Perry J. and Bratman M. **Introduction to Philosophy**, Oxford University Press, 1993.

- Peter. K. Mclnerney. **Introduction to Philosophy**, Harper Perennial, New York, 1992.
- Richard H. Hopkin, and Avrum Stroll, **Philosophy Made Simple**, 2nd Edition, Doubleday, New York, 1993.
- W. and M. Kneal, **The Development of Logic,** Oxford, 1966.

معجم المصطلحات

(مرتب حسب حروف الهجاء الإنجليزية)

Absolute	مطلق، المطلق
Abstract	مجرد
Accident	عَرَض
Aesthetics	علم الجمال = فلسفة الجمال
Affirmative Proposition	قضية موجبة
Agnosticism	مذهب اللاأدريين = اللاأدرية
Analogy	التمثيل
Analysis	تحليل
Analytic Proposition	القضية التحليلية
Anthropology	علم الإنسان
Aposteriori	بعدي، بعد التجربة
Apriori	قبلي، أولي
Argument	الدليل، الحجة
Atheism	الإلحاد
Atom	الذرة، الجوهر الفرد
Atomism	المذهب الذري، مذهب الجوهر الفرد
Axiology	علم القيم
Being	الوجود، الموجود
Categorical Imperative	الأمر المطلق (عند كنت)
Categorical Syllogism	القياس الحملي
Causality, causation	العليّة
Cause	علّة
Certainty, certitude	يقين
Classification	التصنيف
Common Sense	الحس المشترك
Conception	تصوّر

Conclusion	النتيجة
Conditional	شرطي، مشروط
Conjunctive proposition	القضية العطفية
Connotation	مفهوم (الحد)
Conscience	الضمير
Contradiction	تناقض
Contrariety	التضاد
Copula	الرابطة (بين الموضوع والمحمول)
Cosmology	علم الكون
Criterion	معيار، مقياس
Critical Philosophy	الفلسفة النقدية
Declarative sentence	جملة خبرية
Deduction	استنباط
Definition	التعريف
Denotation	الما صدق
Determinism	مذهب الحتمية والجبر
Dialectic Materialism	المادية الجدلية
Differentia	الفصل
Disjunctive Proposition	قضية شرطية منفصلة
Dogmatism	مذهب الجزم (التيقن)
Doubt	الشك
Dualism	الثنائية
Duty, Sense of Duty	الواجب، الشعور بالواجب
Effect	معلول
Ego	الأنا
Egoism	الأنانية
Egoistic Hedonism	مذهب اللذة الأناني
Emanation	الفيض، الصدور
Empiricism	المذهب التجريبي

Essence	ماهيّة الشيء
Evolutionism	مذهب التطور
Existance	الوجود
Existentialism	الوجودية، الفلسفة الوجودية
Experience	التجربة
Fallacy	المغالطة
False, falsity	كاذب، كذب
Final Cause	علة غائية
Finalism	الغائية، المذهب الغائي
Form	صورة (شكل)
Freedom of the Will	حرية الإرادة، الاختيار
Genus	الجنس
Good	الخير
Hedonism	مذهب اللذة
Hypothesis	الفرض (في العلم)
Hypothetical Proposition	قضية شرطية متصلة
Idea	فكرة، مثال
Idealism	المذهب المثالي، المثالية
Induction	استقراء
Instrumentalism	المذهب الأداتي (الذرائعي)
Intuition	الحدس
Intuitionism	المذهب الحدسي
Invalidity	عدم الصحة، الفساد (في الاستدلال)
Judgement	حكم
Judgement of Fact	حكم واقع
Judgement of Value	حكم قيمة
Logical positivism	المذهب الوضعي المنطقي
Logical thinking	التفكير المنطقي
Materialism	المذهب المادي

Mathematical Logic	المنطق الرياضي
Method	منهج، طريقة
Methodical Doubt	الشك المنهجي
Methodology	علم مناهج البحث
Monade	موناد، ذرة روحية
Monadology	المذهب الذري الروحاني
Monotheism	مذهب التوحيد
Moral Sense	الحاسة الخلقية
Morality	أخلاقية الفعل
Morals	الأخلاق
Naturalism	المذهب الطبيعي
Necessary Being	واجب الوجود
Negative term	الحد السالب
Nominal Definition	التعريف الإسمي
Norm	معيار
Normative Science	علم معياري
Objective	موضوعي
Objective Definition	التعريف الشيئي
Objectivism	المذهب الموضوعي
Objectivity	الموضوعية
Obligation	إلزام
Ontological Argument	الدليل الوجودي
Ontology	علم الوجود، الأنطولوجيا
Opposition	تقابل الحدود
Pantheism	مذهب وحدة الوجود الإلهية
Particular term	الحد الجزئي
Perception	الإدراك الحسي
Perfectionism	مذهب الكمال
Pluralism	مذهب الكثرة، مذهب التعدد

Polytheism	الشرك
Positive term	الحد الموجب
Postulates	مسلّمات
Pragmatism	البراجماتية
Predicate	المحمول
Prejudicc	حكم مسبق
Premise	مقدمة
Principle	مبدأ
Proposition	قضية
Proprium	الخاصة
Quality	صفة، كيف
Quantifier	سور القضية
Rationalism	المذهب العقلي
Realism	المذهب الواقعي، الواقعية
Reason	العقل، السبب
Reasoning (Inference)	الاستدلال
Reflection	التفكير
Relativism	مذهب النسبية
Religions of Revlation	الأديان المنزلة
Responsibility	المسؤولية
Revelation	الوحي
Romanticism	المذهب الرومانسي
Scepticism	مذهب الشك
Species	النوع
Stipulative definition	التعريف الاصطلاحي
Subject	الموضوع
Subjective	ذاتي
Sublimation	تسام، إعلاء
Substance	جوهر

Supreme Good	الخير الأعظم
Symbolic Logic	المنطق الرمزي
Synthesis	تركيب
Synthetic proposition	القضية التركيبية
System	مذهب، نسق
Tautology	تحصيل حاصل
Teleology	الغائية
Term	الحد
Theism	القول بوجود الله
Theology	علم الربوبية، علم اللاّهوت
Theory of Knowledge	نظرية المعرفة
Thesis	القول
Thing in Itself	الشيء في ذاته
Thinking	التفكير
True, Truth	صادق، صدق
Universal term	الحد الكلي
Valid Proof (Proof)	الاستدلال الصائب
Validity	الصحة (في الاستدلال)
Value	قيمة
Verification	التحقق
World of Ideas (Forms)	عالم المثل (عند أفلاطون)

المؤلف

الأستاذ الدكتور

عزمي طه السيد أحمد

أستاذ الفلسفة

- من مواليد دورا – الخليل.
- حصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة أدنبره - بريطانيا، عام 1981م.
- عمل في التدريس الجامعي في كل من جامعة أدنبره- بريطانيا، وجامعة الإمارات العربية المتحدة، وجامعة العلوم التطبيقية - الأردن، وجامعة آل البيت - الأردن، وجامعة اليرموك - الأردن، وجامعة العلوم الإسلامية العالمية - الأردن، والجامعة الأردنية -الأردن .
- شغل وظيفة رئيس قسم الفلسفة في جامعة الإمارات العربية المتحدة، وعميد شؤون الطلبة في جامعة العلوم التطبيقية، ورئيس قسم الفلسفة وعلم الاجتماع، وعميد متطلبات الجامعة وعميد البحث العلمي في جامعة آل البيت – الأردن.
- عضو في عدد من الجمعيات الفلسفية واللجان ومجالس التعليم العالي والهيئات العلمية المتخصصة.
- أستاذ الفلسفة الإسلامية ومناهج البحث العلمي بجامعة آل البيت – الأردن.
- رئيس تحرير المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية (سابقاً).

أبرز أعمال المؤلف العلمية

أولاً: بحوث منشورة في كتب:

- **الكندي ورأيه في العالم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو**، (رسالة ماجستير)، جامعة الكويت، 1976م.
- **آراء الغزالي في المنطق**، (رسالة دكتوراه بالإنجليزية)، جامعة أدنبرة- بريطانيا، 1981م.
- **في الصناعة العظمى للكندي**، دراسة وتحقيق، قبرص، دار الشباب، 1987م.
- **نظرية العلم عند الغزالي**، العين، الإمارات العربية المتحدة، 1987م.
- **تطور الفكر الغربي** (بالاشتراك)، الكويت، مكتبة الفلاح، 1987م.
- **تطور الفكر الفلسفي** (بالاشتراك)، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العين، 1990م.
- **مقالة ثابت بن قرة في تلخيص ما بعد الطبيعة**، دراسة وتحقيق، قبرص، دار الشباب، 1993م.
- **فلسفة الدين عند الفارابي**، قبرص، دار الشباب، 1994م.
- **مدخل جديد إلى الثقافة الإسلامية**، المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، 1994م.
- **الثقافة الإسلامية** (بالاشتراك)، عمان، دار المناهج للنشر والتوزيع، طبعة أولى صوّرت (7 مرات) وطبعة ثانية معدلة بتعديل الأستاذ الدكتور عزمي طه، 2009.
- **الثقافة الإسلامية**، مقرر رقم 0206 (بالاشتراك)، منشورات جامعة القدس المفتوحة، 1996م.
- **محاضرات في مناهج البحث عند العلماء المسلمين وفي مناهج البحث العلمي الحديث**، ألقيت على طلبة الماجستير في جامعة آل البيت خلال الأعوام (1996-2003م) مركز ميس الريم، المفرق (ط1/ 2000م، ط2/ 2002م).
- **حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري**، ط2، المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، عمان، 2000م.
- **الدين والأيديولوجيا في مشروع الفارابي السياسي**، دار المسار للنشر والتوزيع، المفرق، 2002م.

- **الفلسفة، مدخل حديث**، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمّان، 2003م.
- **التحديات التي تواجه الهوية العربية**، منشورات مؤتمر الأحزاب العربية، عمّان، 2003م.
- **التصوف الإسلامي: حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري**، المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع، عمّان، 2004م.
- **الثقافة والثقافة الإسلامية: رؤية جديدة وعلم جديد**، أمانة عمّان الكبرى، 2007م.
- **الثقافة العربية وتحدياتها في عصر العولمة**، وزارة الثقافة، عمّان، 2008م.
- **علم الثقافة الإسلامية: مدخل**، المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع، عمّان، 2008م، أعيد تصويره أربع مرات.

ثانياً: أبرز البحوث المنشورة في مجلات علمية وأعمال مؤتمرات:

- تطور الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (بالإنجليزية)، **المجلة الفلسفية العربية**، العدد الثالث، 1994م.
- منهج الكندي العلمي، **المجلة الفلسفية العربية**، العدد الرابع، 1995م.
- رؤية جديدة للثقافة الإسلامية والمثقف في عالم متغير، **أفكار**، وزارة الثقافة، عمان، العدد 124، 1996م.
- اعتقادات الفارابي في السعادة، **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، العدد الخامس، 1998م.
- التصوف الإسلامي والمشروع الحضاري، **مجلة كلية الآداب**/ جامعة القاهرة، المجلد 58، العدد (2)، 1998م.
- مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد وصلته بمقصد الشارع وقانون التأويل، **ندوة العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد**، تحرير: د.فتحي ملكاوي وأ.د.عزمي طه السيد أحمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت، عمان، 1999م.
- المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، **المنارة للبحوث والدراسات**، جامعة آل البيت، 2002م.
- الثقافة: مراجعة نقدية للمفهوم ورؤية جديدة له (دراسة فلسفية انثروبولوجية)، ملتقى

عمان الثقافي التاسع، بعنوان: **التنمية والثقافة**، وزارة الثقافة، عمان، أيلول، 2000م.

- مصادر الإسلام الرئيسية (بالإنجليزية)، مقال منشور ضمن كتاب: **تـراث الإنسانية**، المجلد الرابع، اليونسكو، باريس، 2000م.
- تحديد المفهوم العلمي لكل من الثقافة والثقافة الإسلامية، بحث منشور ضمن: أعمال المؤتمر العلمي الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية المنعقد في تموز 2000م، بعنوان: **تدريس الثقافة الإسلامية في الجامعات**، عمان، 2003م.
- إعلان تأسيس علم الثقافة الإسلامية، بحث منشور ضمن: أعمال المؤتمر العلمي الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية المنعقد في تموز 2000م، بعنوان: **تدريس الثقافة الإسلامية في الجامعات**، عمان، 2003م.
- مكانة فلسفة الكندي في الحضارة الإسلامية، ندوة الفلسفة الإسلامية المنعقدة في الجامعة الأردنية بالاشتراك مع جامعة برجام يونج، مايو 2001م، **مجلة البيان**، جامعة آل البيت، الأردن، 2002م.
- مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون، **إسلامية المعرفة**، العدد 50، 2007م.
- فلسفة العبادة في الإسلام، **مجلة التسامح**، عُمان: وزارة الأوقاف.
- فلسفة الهداية في الإسلام، غير منشور.

ثالثاً: أعمال الترجمة المنشورة:

- **القانون الدولي وقضية فلسطين** (مترجم عن الإنجليزية)، تأليف: سيف الوادي الرمحي، دار كاظمة للنشر، الكويت، 1983م.
- **الكندي وبطلميوس** (مترجم عن الإنجليزية)، بحث للمستشرق المعروف فرانز روزنثال، ضمن كتاب: **في الصناعة العظمى**، دار الشباب للنشر، الكويت، 1987م.
- **محاورة كراتيليوس لأفلاطون** (مترجم عن الإنجليزية)، وزارة الثقافة، عمان، 1995م.

الوجه الآخر للفلسفة

مدخل معاصر

Introduction to Philosophy: Anther Approach

هذا الكتاب

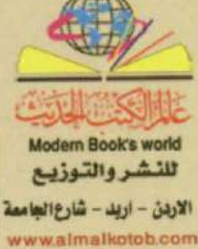
صمم هذا الكتاب ليكون مدخلاً إلى الفلسفة يلبي حاجة طلبة الجامعات السالكين درب التخصص في الفلسفة، بالإضافة إلى الذين يدرسونها متطلبات جامعية. وكذلك ليفيد منه القارئ الراغب في التعرف على الفلسفة أو بعض جوانبها معتمداً على جهده الذاتي.

هذا الكتاب يعبر عن الوجه الآخر للفلسفة، الوجه الذي يسعى إلى التهوين مقابل الوجه السائد، أي التهويل؛ تهوين أمر الفلسفة على النفوس بجعلها ميسورة لمن يريد التعرف عليها، لا تهويل أمرها -كما يفعل العديد من الكتاب الذين تشي أعمالهم برغبة في التعقيد والتنطح- حتى يحسب القارئ أنه لا يقدر على فهم الفلسفة إلا خاصة الخاصة.

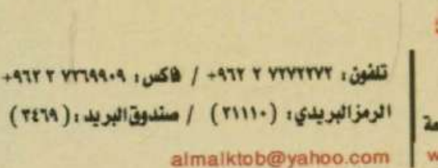
وهذا الكتاب مدخل معاصر في أسلوبه حيث يتدرج بالقارئ من شاطئ الفلسفة الآمن إلى أن يصل به إلى خضم بحرها الواسع، وهو يمثل وجهاً آخر معاصراً لأنه انطلق من نظرة إلى الفلسفة ترسخ عقلانية مسؤولة متوازنة، لا تغفل ما في الدين والعلم من عقلانية، في محاولة لا تكلف فيها، تسعى لإبراز ما بين هذه النظم المعرفية من تكامل، متجنبة افتعال قطيعة بينها.

وقد جاء هذا الكتاب ثمرة خبرة أكاديمية متواصلة للمؤلف في تدريس الفل
الجامعات على مدى أكثر من ربع قرن من الزمان، تبلور لديه خلالها ما يراه الأ
الأنسب للخطاب الفلسفي للطلبة والدارسين.


9789957708733



الاردن - اربد - شارع الجامعة
www.almalkotob.com


تلفون: ٧٢٧٢٢٧٢ ٢ ٩٦٢+ / فاكس: ٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٩٦٢+
الرمز البريدي: (٢١١١٠) / صندوق البريد: (٣٤٦٩)
almalktob@yahoo.com